ALAN WATTS

DEVINO CEEA CE EŞTI

EDITURA
HERALD

Alan Watts

Devino ceea ce ești

Traducere din limba engleză
Mihai Popa-Radu

Editura HERALD
2012

PREFAȚA EDITORULUI

Așa cum sugerează și titlul, Devino ceea ce ești reprezintă o colecție de scrieri ale lui Alan Watts care tratează dilema celui ce se caută pe sine, căutare pe care adeseori o facem sacrificându-ne capacitatea de a ne vedea viața „exact așa cum este”. După cum scria Alan Watts:

> Viața există doar în acest moment, iar în acest moment ea este infinită și eternă. Și asta întrucât momentul prezent este infinit de scurt; înainte să-l putem măsura el a trecut, dar cu toate acestea va persista pentru eternitate. Această mișcare și schimbare a fost numită de chinezi Tao… Un înțelept a spus odată: cu cât vom încerca să fim în acord cu Tao, cu atât ne vom îndepărta de el. Doar că nu avea pe de-a-ntregul dreptate. Lucrul curios e ca nu putem fi în dezacord cu Tao nici dacă vrem; chiar dacă gândurile pot fugi în trecut sau în viitor, ele nu pot evada din momentul prezent.

Înțeleasă în acest sens, sintagma „devino ceea ce ești” este în același timp un îndemn imposibil și o realitate de neignorat.

Acest volum este o culegere de articole ale lui Alan Watts scrise în anii ´50, presărate cu scurte eseuri scrise în anii ´30 înainte de venirea sa din Anglia în Statele Unite. Articolele scurte au apărut pentru prima dată în jurnalul The Middle Way, editat de Buddhist Lodge of London. Colecția debutează cu articolul „Paradoxul negării de sine”. Deși manuscrisul original nu este datat, mașina de scris cu care a fost dactilografiat a fost achiziționată în 1953, iar conținutul și lungimea lui sunt similare cu cele ale altor articole citite de Alan Watts la postul de radio KPFA din Berkeley, California, începând cu 1955. Aceste lecturi radiofonice s-au bucurat de succes și s-au derulat pe parcursul a peste trei decenii.

Cel de-al doilea articol, primul din seria celor scurte și cel care dă titlul prezentului volum, a fost extras dintr-un caiet de însemnări și tăieturi din ziare ce conține câteva dintre articolele timpurii ale lui Watts. Pe versoul paginii cu articolul se afla capsat un anunț al unor întâlniri ce urmau să aibă loc la Buddhist Lodge în lunile martie, aprilie și mai 1938.

Cel de-al treilea articol, „Degetul și Luna”, a fost reintitulat astfel de către Watts, titlul lui original fiind „Tărâmul Spiritului”. Este datat 17 aprilie 1955 și abordează limitările practicilor religioase occidentale în contextul gândirii Zen și al celei orientale în general. Cu cel de-al patrulea material, intitulat „Importanța”, revenim la seria de articole apărute în publicația The Middle Way, acest frumos articol făcând referire la un poem japonez.

În cel de-al cincilea articol, „Tao și Wu-Wei”, Watts scrie despre importanța conceptelor „a nu face” și „a nu te forța”, care sunt fundamentale în taoismul chinez. Undeva pe la mijlocul articolului Watts scrie despre „cei doi ani de prelegeri”, referindu-se la cuvântările radiofonice despre care vorbeam înainte. Aceasta a fost probabil una dintre cuvântările mai târzii, iar notițele făcute de el pe ultimele patru pagini ale manuscrisului sugerează faptul că acest articol a fost

transcris după o înregistrare; astfel, acest articol reprezintă probabil textul unuia dintre primele discursuri libere, ţinute în direct în faţa unei audienţe radio.

Cel de-al şaselea articol, „Mergând pe Roată”, este un alt scurt eseu dintre cele apărute iniţial în publicaţia Calea de Mijloc. Aici îl întâlnim pe „omul perfect” descris de Chuang-Tzu, cel care „merge pe roată” fără a fi distras de dorinţe, ataşament, frică sau regret. Pe versoul paginii din jurnal găsim un citat interesant atribuit lui Tan Ching:

> Dacă le permitem gândurilor noastre trecute, prezente şi viitoare să se unească într-un şirag, ne legăm singuri cu un lanţ. Pe de altă parte, dacă ne păstrăm tot timpul mintea neataşată de nimic, inclusiv de lucruri, atunci ne eliberăm.

Întrucât la vremea respectivă Watts era editorul publicaţiei The Middle Way, selectase acest citat spre publicare. O temă similară a fost tratată în diferite lucrări ulterioare ale sale, iar acest citat ilustrează ideile filozofice ce i-au influenţat gândirea în acea perioadă.

Cel de-al şaptelea capitol marchează trecerea de la materialele radiofonice la un articol scris în 1953 pentru The Journal of Religious Thought publicat de Universitatea Howard din Washington, D.C. „Limbajul experienţei metafizice” reprezintă o excelentă analiză a similitudinilor existente între cunoaşterea căpătată prin intermediul trăirilor mistice şi cea acumulată prin studiul ştiinţelor naturii, precum şi a provocărilor generate de transpunerea în cuvinte a acestor descoperiri şi revelaţii. Articolul este, din multe puncte de vedere, cu mult înaintea timpurilor sale, îmbinând gândirea orientală, fizica şi filozofia occidentală cu religia, şi tinzând către o înţelegere a vieţii înrădăcinată în minunare întrucât, citându-l pe Goethe:

> Cea mai elevată stare la care poate accede omul este cea de minunare; dacă fenomenele primare îl fac să se minuneze, atunci să fie mulţumit; pentru că nimic nu îi poate oferi ceva mai elevat şi nimic altceva nu mai poate el găsi dacă ar căuta dincolo de aceasta; aceasta este limita.

După acest articol urmează o serie de scrieri apărute iniţial în publicaţia The Middle Way, printre care se numără „Intenţii pozitive”, „Zen”, „Unitatea”, „Există subconştientul?”, „Acel îndepărtat eveniment divin”, „Parabola cozii vacii”, şi „Al doilea nemuritor”. Perspectiva Zen a lui Watts poate fi remarcată în aceste articole timpurii apărute în The Middle Way, care sunt urmate apoi [în prezentul volum] de articolul „Problematica credinţei în buddhism”, în care tratează buddhismul într-o manieră mult mai profundă. Selecţia de articole publicate în revista The Middle Way (şi adunate ulterior în volumul Misticul Modern) se încheie cu alte două scrieri scurte, „Ziua de mâine nu mai vine” şi „Ce este Realitatea?”. Acestea sunt urmate de un alt articol de amploare din aceeaşi perioadă, intitulat „Naşterea Fiului Divin: un studiu al unui simbol creştin”, articol publicat prima dată în The Sufi la sfârşitul anilor ´30. Acesta este un articol interesant în care Watts analizează în profunzime fundamentul mistic al tradiţiei creştine şi în care compară acest simbol al divinităţii cu alte simboluri aparţinând unor religii cu un caracter mistic considerat ca fiind mai pregnant. Iată ce scrie:

> A primi universul în tine însuţi, după modelul unora dintre „mistici”, înseamnă pur şi simplu a deveni îngâmfat la ideea că tu eşti una cu Dumnezeu, şi astfel a institui o nouă opoziţie între întregul atotputernic şi partea demnă de dispreţ. A te dedica total şi într-un mod umil lumii înseamnă a deveni o non-entitate spirituală, un mecanism, o carcasă [goală], o frunză bătută de vânturile circumstanţelor. Dar dacă lumea este primită şi, în acelaşi timp, sinele e abandonat, se creează acea uniune care aduce cu sine cea de-a Doua Naştere.”

Aceasta rezonează într-un mod familiar cu ideea buddhistă de Cale de Mijloc, aşa cum este şi firesc să fie, Watts continuând pe marginea acestei linii de gândire şi concluzionând într-un

registru oarecum taoist:

> Așadar, când spunem că din uniunea dintre sine și viață (sau lume) ia naștere Christos, înțelesul este acela că omul evoluează către un nou nivel de conștiință, care nu este nici doar omul, nici doar lumea… Evident, acest nivel există deja, fie că omul este sau nu conștient de el, întrucât două elemente opuse nu pot exista dacă nu este o relație între ele.

Mark Watts
San Anselmo, California

DEVINO CEEA CE EȘTI

PARADOXUL NEGĂRII DE SINE

Cât timp eşti viu, trăieşte ca un mort, mort de-a binelea;
Apoi, orice ai face şi oricum vei face, va fi bine.

Un poem buddhist, scris în China acum câteva secole, încearcă să pună în cuvinte o intuiţie comună aproape tuturor culturilor lumii. Dacă ar fi să o traducem în limbajul familiar al tradiţiei creştine, devine atât de cunoscută încât sună aproape ca o platitudine: „Cel ce îşi va pierde sufletul şi-l va găsi”. Ceea ce face ca această idee să nu cadă în derizoriu – la fel ca alte precepte asemănătoare pe care oricine le cunoaşte şi ştie că ar trebui să le respecte dar nu o face – este faptul că această spusă nu poate fi trăită. Şi asta întrucât atâta vreme cât pot face ceva, nu sunt încă mort; înseamnă că nu mi-am pierdut pe deplin viaţa. Însă în cazul acestei expresii nu avem de-a face cu caracterul absurd al unei porunci imposibil de îndeplinit. Este vorba de o comunicare reală, o descriere a ceva ce li se întâmplă unora – la fel ca ploaia sau ca adierea vântului. Este pur şi simplu transpunerea în cuvinte a revelaţiei universale că omul nu este viu cu adevărat până când nu s-a pierdut pe sine, până când nu şi-a descleştat strânsoarea cu care în mod obişnuit se agaţă de propria viaţă, de bunuri, de reputaţie şi de poziţia socială. Este acel adevăr ireductibil conţinut în ideea de inspiraţie monahală a „sfintei simplităţi”, acel mod de viaţă care nu implică nici o constrângere, în care nu ai ce să pierzi pentru că ai renunţat la tot, în care trăieşti un sentiment extraordinar de libertate ce este exprimat poetic prin asemănarea cu păsările purtate de vânt sau cu norii ce plutesc pe cerul nesfârşit. Este acel mod de viaţă pe care Sfântul Pavel îl descria ca fiind „sărăcia care pe mulţi îi face bogaţi, întrucât deşi nu au nimic, posedă totul.”

Şi ce nostalgie nerealistă avem pentru acest mod de viaţă! Maria-Antoaneta jucându-se de-a ciobăniţa în grădinile Versailles-ului… preşedinţi de mari companii care se retrag în colibe de pescuit din creierul munţilor… agentul de asigurări care se plimbă singur pe plaja nesfârşită, întrebându-se dacă ar avea curajul să devină căutător de scoici… sau moralistul care îşi reproşează că nu are încă puterea de a renunţa la un salariu confortabil şi să trăiască la periferie, aşa cum au făcut-o Peter Maurin, Dorothy Day, sau iluştrii Francisc din Assisi sau Saint Vincent de Paul. Însă cei mai mulţi dintre noi ştim că nu o vom face şi probabil nici nu am putea-o face – vom continua să ne agăţăm de modurile noastre obişnuite de existenţă cu aceeaşi neputinţă cu care dependenţii nu se pot desprinde de un comportament distructiv.

Dacă ceea ce spun începe să sune a predică, nu aceasta este intenţia mea întrucât, aşa cum spuneam la început, afirmaţia conform căreia cineva poate cu adevărat să trăiască renunţând la viaţă nu este un precept care să poată fi pur şi simplu respectat şi aplicat. Aceasta este ceea ce

face ca tot ceea ce vorbim pe tema renunțării de sine sau a transcenderii propriului ego să fie extrem de greșit înțeles. Dacă ne raportăm la această idee ca la un precept, ea poate da naștere la tot felul de falsități morale și spirituale. Fiți întotdeauna cu băgare de seamă când întâlniți pe cineva care vorbește despre efortul de a renunța la sine, de a transcende propriul ego. Îmi amintesc de conversația apocrifă dintre Confucius și Lao-Tzu, în care primul perora pe tema iubirii universale, eliminând sinele.

„Ce prostie!”, strigă Lao-Tzu. „Oare ideea de iubire universală nu se contrazice pe sine? Nu este eliminarea sinelui o manifestare pozitivă a sinelui? Domnule, există universul cu regulile lui neschimbătoare; există soarele și luna, care strălucesc fără încetare; există stelele, al căror mod de așezare nu se schimbă; există păsările și animalele ce conviețuiesc fără abatere; există copaci și tufișuri care cresc în sus fără excepție. La fel ca toate acestea, fii în consonanță cu Tao – modul de a fi al lucrurilor – și vei fi perfect. De ce să ne mai preocupăm atunci în van de mila sau datoria față de aproapele – e ca și cum ai bate toba când vrei să cauți un evadat. Vai, domnule, multă confuzie ai adus în mintea omului!”

Cum spuneam, adevărul conținut în ideea descoperirii vieții prin renunțarea la ea nu este un precept ci relatarea a ceva ce se întâmplă în multiple feluri. Nu este dat oricui să fie un erou moral sau să ajungă un sfânt renumit. Nu-i este dat oricui să trăiască fără constrângerile și responsabilitățile unei familii. De asemenea, nu este dat oricui să fie o soție care se sacrifică sau un soț model. Și mai mult decât atât, nu este dat oricui să fie mulțumit cu propria sa condiție, să se accepte pe sine cu propriile limitări, știind că este o buruiană și neîncercând să fie un trandafir. Unii dintre noi vom încerca continuu, cu un oarecare succes, să ne îmbunătățim într-un fel sau altul, și nici un nivel de auto-acceptare nu va stopa acest proces. Renunțarea de sine, acceptarea de sine – toate acesta sunt nume pentru același lucru, pentru un ideal spre care nu există nici o cale, o artă pentru care nu există tehnică.

Și atunci de ce această idee este atât de des prezentată ca un precept, ca o povață de urmat, ca o metodă de aplicat? Există în mod evident o contradicție fundamentală în însăși noțiunea de renunțare de sine precum și în cea de acceptare de sine. Oamenii încearcă să se accepte pe ei înșiși pentru a fi diferiți, și încearcă să se abandoneze pentru a căpăta mai mult respect în proprii lor ochi – sau ca să atingă un oarece tip de experiență spirituală, o exaltare a conștiinței care în sine, odată devenită scop, este o formă evidentă de egoism. În esență noi suntem forțați să trăim cu noi înșine, iar încercările de a ne respinge sau de a ne accepta sunt în mod egal inutile întrucât ele nu reușesc să ajungă la acea esență inaccesibilă a sinelui care încearcă să accepte sau să respingă. Partea din noi care încearcă să ne schimbe este chiar partea ce are nevoie să fie schimbată; doar că este la fel de inaccesibilă precum acul pentru înțepătura propriului său vârf.

Motivul pentru care ideea renunțării de sine apare sub forma imposibilă a unui precept este acela că îmbracă forma a ceea ce buddhiștii numesc upaya – un cuvânt sanscrit care semnifică „un mod înțelept de transmitere a învățăturii”, mai precis o modalitate folosită de maestru de a-i revela discipolului un adevăr ce poate fi înțeles doar pe cale ocolită. Și asta pentru că egoismul egoului înflorește atunci când crede că se poate controla pe sine, când crede că este stăpân peste procesele, motivațiile și dorințele proprii. Astfel, unul dintre rezultatele importante ale oricărei încercări autentice de renunțare sau acceptare de sine îl reprezintă descoperirea adevărului umilitor că lucrul acesta este imposibil. Și aceasta este practic moartea egoului, care devine sursa

neașteptată a unui mod de viață atât de nou și de viu încât dă senzația unei renașteri. În acest sens metaforic, egoul dispare odată ce-și conștientizează neputința de a se schimba în mod semnificativ. De aceea în buddhismul Zen tema transcenderii sinelui este asemănată cu încercarea unui țânțar de a înțepa un taur de fier, iar moartea transformatoare se întâmplă, conform unuia din vechii maeștri, exact în momentul în care fierul din care e făcut taurul respinge în mod ferm și fără echivoc trompa fragilă a țânțarului.

Există bineînțeles un oarecare refugiu pentru iluzia importanței sinelui în faptul că noi trebuie mai întâi să facem efortul foarte dârz de a înțepa taurul. Cei „din grup” se diferențiază de cei „dinafara grupului”, inițiații de hoi polloi, printr-un proces de „trecere prin moară, de măcinare”, de îndurare a unor suferințe care apoi sunt afișate ca o măreață insignă de absolvire. De aceea unul dintre cele mai reprobabile aspecte ale falsității spirituale este menționarea discretă și indirectă a „suferințelor cumplite” prin care inițiatul a trecut. De asemenea, în rândul celor care aspiră la starea de grație, această confuzie se manifestă sub forma dorinței ardente și a hotărârii de a mușca din taur cât mai tare – pentru a concluziona ulterior, fără urmă de echivoc, că acest lucru este imposibil.

Personal am descoperit că aceia care au murit cu adevărat în sensul în care vorbim aici nu fac nici o referire la rolul pe care l-ar fi avut ei înșiși în proces. Ei se consideră leneși și norocoși. Ei consideră că ceea ce au făcut ei este simplu și că oricine altcineva poate face – pentru că în esență ei nu au făcut altceva decât să recunoască un adevăr universal al vieții, valabil în aceeași măsură pentru cei slabi și proști, cât și pentru cei puternici și înțelepți. În plus, ei ar spune că e preferabil să fii slab și prost întrucât o voință puternică și o minte inteligentă ne pot împiedica sau complica capacitatea de a vedea. Un comerciant de succes va fi probabil mai puțin înclinat să-și accepte ignoranța decât un cerșetor. Pentru adevărații morți-reîntorși-la-viață, fie că-i numim înțelepți, mistici, buddha, jivanmukta sau oricum altcumva, însăși ideea că au căpătat acea stare prin efort propriu sau datorită unei abilități speciale li se pare absurdă și imposibilă.

În acest context, putem fi aproape siguri că ne confruntăm cu o excrocherie spirituală foarte rafinată atunci când se pune un accent mare pe ideea de suferință și de disciplină, de înfruntare a greutăților și de voință și când se spune că toate acestea reprezintă condiții prealabile esențiale pentru a fi acceptați în rai. Adeseori acest tip de discurs încearcă să justifice ideea potrivit căreia o viață plină de constrângeri și înfrânări este de fapt o mare realizare spirituală. Adeseori e vorba despre o simplă greșeală în sensul în care oamenii ajung să descopere ceea ce era la îndemâna lor doar după un parcurs lung și dureros și își justifică asta spunând că drumul anevoios a fost de fapt singurul drum posibil. Adeseori însă un astfel de discurs este de fapt o predică a unora care se consideră învățători pentru semenii lor. Doar că predicile lor sunt lipsite de creativitate și de impact întrucât singurele argumente pe care le oferă sunt rușinea, frica sau vinovăția, și de câte ori ne lăsăm conduși de astfel de motivații nu facem altceva decât să ne oblojim egoul rănit cu un balsam prin care egoul nostru înflorește.

Odată ce am eliminat aceste puncte de vedere greșite, să vedem dacă putem ajunge la o înțelegere mai corectă a ideii de descoperire a vieții în urma pierderii ei. Principalul punct este, în opinia mea, acela că starea metaforic numită moarte sau abandonarea sinelui nu este ceva ce vom trăi în viitor. Este o realitate prezentă. În anumite aspecte minore egoul nostru dă semne de viață. Doar că la nivel fundamental, în prezența vastității spațiului și a timpului, la fel ca și la

contactul cu o mare iubire sau cu o frică copleșitoare, noi suntem de fapt precum frunzele în bătaia vântului. Atunci când reflectăm la lucrurile acestea cu claritate, stârnim în noi emoții care ne deranjează și pe care ne-am dori să le putem controla. Rezistența noastră la aceste emoții este la fel de naturală ca și emoțiile însele. Și asta întrucât emoțiile apar ca o manifestare a unei stări de tensiune sau de rezistență. Dacă nu mi-ar displăcea frica, nu mi-ar fi frică.

Cu toate acestea, nu cred că e greu să realizăm faptul că resentimentele pe care le avem față de astfel de emoții, dorința noastră de a le evita, sunt total ineficiente. Este din nou țânțarul care încearcă să muște taurul de fier. Fragilitatea și caracterul firav al corpului uman raportat la torentul minunat și nemilos al vieții ne stârnește toate emoțiile posibile pentru acest organism sensibil până la agonie – iubire, furie, tristețe, groază și frica de teroare. Iar încercările noastre de a fi mai presus de aceste emoții și de a le controla sunt de fapt chiar emoțiile la lucru, din moment ce iubirea iubește iubirea, iar tristețea e tristă pentru cel care e trist. Însăși lipsa noastră de dorință de a simți este măsura capacității noastre de a simți în sensul în care, cu cât sensibilitatea este mai mare, cu atât este mai mare capacitatea de percepere a durerii, și drept urmare teama sporită de a nu fi rănit.

Există unii psihologi care au descoperit, cred mai degrabă din întâmplare, un adevăr important, și anume că este o mare greșeală să nu dăm curs sentimentelor sau să ne impunem să simțim altceva decât ceea ce simțim de fapt. Ei vorbesc – și asta e important de notat – de trăiri interioare și nu despre acțiuni exterioare. Cu alte cuvinte, dacă tu, ca mamă, îți urăști copilul, nu pretinde față de tine însăți că îl iubești. Însă simplificând, această descoperire poate degenera într-un alt precept: „accept-ți sentimentele: dă curs emoțiilor tale”. Doar că nu este atât de simplu întrucât sentimentele noastre sunt contradictorii – spre exemplu suntem prea mândri ca să plângem sau prea speriați ca să ne îndrăgostim. În astfel de situații cărui sentiment îi dăm curs – tristeții sau mândriei, fricii sau iubirii?

Și astfel descoperim un exemplu edificator al dificultății acceptării de sine, întrucât într-o astfel de situație ne dăm seama că nu putem accepta niciun sentiment. Conflictul nu va putea fi rezolvat printr-o decizie în favoarea unuia sau altuia dintre sentimente și astfel ne simțim blocați, neajutorați, într-o stare de tensiune interioară.

Lucrul cu adevărat important legat de ceea ce încearcă psihologii să spună este acela că există o înțelepciune dezarmantă în modul natural și spontan în care organismul nostru răspunde evenimentelor. Este capacitatea extraordinară de a simți un eveniment în interior în mod distinct față de acțiunea precipitată și impulsivă prin care încercăm să evităm tensiunea produsă de acel sentiment – această capacitate reprezintă de fapt o minunată putere de adaptare la viață, nu foarte diferită de capacitatea apei curgătoare de a se adapta la formele de relief prin care curge. Sper că lucrurile sunt clare. Nu vorbesc deocamdată de răspunsuri sub formă de acțiuni, ci doar de răspunsurile noastre interioare, subiective, sub formă de sentimente. Ideea este că sentimentele nu reprezintă o formă de rezistență, o formă de luptă cu mersul lucrurilor. Ele sunt răspunsuri armonioase și inteligente. O persoană care nu s-a speriat atunci când s-a confruntat cu un pericol este precum o clădire înaltă ce nu are capacitatea de a se mișca discret în bătaia vânturilor puternice. O minte care nu se poate dizolva datorită tristeții sau iubirii este o minte care va ceda mult prea ușor.

Motivul pentru care vorbesc despre sentimente și nu despre acțiuni exterioare este că mă

raportez la acele situații în care omul nu are ce face expus fiind la evenimente asupra cărora nu poate interveni – evenimente față de care singurele noastre răspunsuri pot fi sentimentele. Mă gândesc la certitudinea ultimă a morții, la starea de neajutorare a omului în bătaia valurilor vieții, precum și la acele sentimente aparte care se ivesc atunci când suntem confruntați cu emoții conflictuale pe care nu le putem soluționa. Toate aceste situații evocă sentimente care, pe termen lung, sunt la fel de irezistibile pe cât sunt de irezolvabile situațiile însele. Sunt așa-numitele sentimente ultime și mare parte din ceea ce numim filozofie reprezintă încercări nereușite de a ne elibera de ele.

Așadar, ceea ce eu am numit moartea egoului se întâmplă în momentul în care conștientizăm și admitem că nu ne putem elibera de aceste sentimente ultime. Ele sunt ultime în două sensuri: pe de o parte, pentru că uneori se referă la evenimente profund transformatoare sau cataclismice și pe de altă parte, pentru că uneori ele reprezintă cele mai profunde și radicale sentimente pe care le avem într-o situație dată – cum ar fi frustrarea primară provocată de conflictul dintre tristețe și rușine. Ideea este că aceste sentimente ultime conțin înțelepciune ca și toate celelalte, iar înțelepciunea lor se manifestă atunci când încetăm să ne mai opunem lor – prin simpla conștientizare a faptului că nu ne putem opune lor. Atunci când, spre exemplu, viața ne forțează să acceptăm, să ne supunem la ceea ce în mod obișnuit numim teroarea necunoscutului, evenimentele reprimate țâșnesc deodată precum o fântână arteziană de bucurie pură. Ceea ce inițial simțeam ca teroare datorată inevitabilității morții este transformat printr-un proces de alchimie internă într-un sentiment aproape extatic de eliberare din chingile existenței individuale. Însă de obicei noi nu descoperim înțelepciunea propriilor sentimente pentru că nu le lăsăm să-și ducă treaba la bun sfârșit; fie ni le reprimăm, fie le descărcăm prin acțiuni premature, fără a conștientiza faptul că ele reprezintă un proces de creație care, la fel ca și nașterea, începe cu durere și se termină cu un copil.

Sper că este posibil să spun toate astea fără a crea impresia că „trebuie”, și fără a transmite nimănui ideea că acest abandon al sinelui este ceva ce trebuie sau poate fi făcut. O astfel de abordare bazată pe voință, pe constrângere și pe morală când e vorba despre transformarea omului, întotdeauna o obstrucționează – întrucât continuă să cultive iluzia capacității de stăpânire a sinelui care, chipurile, ne stă în cale. Însă exact momentul în care descopăr că nu pot să mă abandonez pe mine este momentul când mă abandonez; chiar când îmi dau seama că nu mă pot accepta pe mine, de fapt mă accept. Căci luând contact cu această stâncă dură a imposibilului omul devine sincer și nu mai poate să se joace de-a v-ați ascunselea cu Eu și Mine, respectiv „bunul Eu” încercând să-l schimbe pe „răul Mine”, care de fapt este același cu „bunul Eu”.

În expresiva imagerie a Zenului, toată această străduință de lepădare de sine este asemănată cu încercarea de a pune picioare unui șarpe – sau, aș spune eu, cu încercarea unui om despuiat de a-și da jos cămașa. Citându-l pe genialul taoist Chuang-Tzu: din perspectiva înțeleptului „cele ce sunt laolaltă nu sunt unite, cele ce nu sunt împreună nu sunt separate, nici ceea ce e lung nu e prea mult și nici ceea ce e scurt nu râvnește la mai mult. Așa cum picioarele unei rațe, deși sunt scurte, nu pot fi lungite fără ca rața să sufere, și așa cum picioarele berzei, deși lungi, nu pot fi scurtate fără chin pentru barză – tot astfel ceea ce este lung în natura morală a omului nu poate fi tăiat și nici ceea ce este scurt nu poate fi lungit”.

DEVINO CEEA CE EȘTI

Se spune că cea mai înaltă formă de înțelepciune este detașarea, în sensul conținut în cuvintele lui Chuang-Tzu,: „Omul perfect își folosește mintea precum o oglindă; nu se atașează de nimic; nu respinge nimic; percepe fără a păstra.” Detașarea înseamnă să nu ai nici regrete legate de trecut, nici temeri legate de viitor; înseamnă să lași viața să își urmeze cursul fără a încerca să intervii în felul în care ea curge și se schimbă, neîncercând să prelungești momentele plăcute și nici să grăbești trecerea celor neplăcute. Asta înseamnă să te miști în pas cu viața, să fii în perfect acord cu muzica ei schimbătoare, asta se înțelege prin ceea ce numim Iluminarea. Pe scurt, înseamnă detașarea atât de trecut, cât și de viitor și a trăi în eternul Acum. Și asta întrucât în realitate nici trecutul și nici viitorul nu au o existență independentă de acest Acum; ele însele sunt doar niște iluzii. Viața există doar în acest moment, iar în acest moment ea este infinită și eternă. Și asta întrucât momentul prezent este infinit de scurt; înainte să-l putem măsura el a trecut, dar cu toate acestea va persista pentru eternitate. Această mișcare și schimbare a fost numită de chinezi Tao, deși în realitate nu există nici o mișcare, întrucât momentul este singura realitate și nu există nimic în afară de el în funcție de care putem spune că acesta se mișcă. De aceea putem spune despre moment că este în același timp în continuă mișcare și într-un continuu repaus.

Ce putem face pentru a fi în acord cu acest Tao? Un înțelept a spus odată: cu cât vom încerca să fim în acord cu Tao, cu atât ne vom îndepărta de el. Doar că nu avea pe de-a-ntregul dreptate. Lucrul curios e ca nu putem fi în dezacord cu Tao nici dacă vrem; chiar dacă gândurile pot fugi în trecut sau în viitor, ele nu pot evada din momentul prezent. Oricât de departe în trecut sau în viitor încearcă să scape, niciodată nu se pot separa de momentul actual, deoarece gândurile însele aparțin prezentului; ele formează, la fel ca toate celelalte lucruri existente, mișcarea continuă a vieții care este Tao. Tu poți crede că ești în dezacord cu viața și cu eternul Acum; dar nu poți fi, întrucât tu ești viața și exiști Acum – altfel nu ai fi aici. Astfel, acest Tao infinit e ceva de care nici nu poți să fugi, nici nu îl poți prinde; nu e ceva de care te poți apropia sau depărta; el este și tu ești el. Așadar, devino ceea ce ești.

DEGETUL ȘI LUNA

Există o veche expresie creștină – Crux medicina mundi – Crucea, medicamentul omenirii – o expresie remarcabilă întrucât sugerează că religia este un medicament mai degrabă decât o dietă. Diferența este, desigur, aceea că un medicament e ceva ce se ia ocazional – cum ar fi penicilina –, spre deosebire de un regim alimentar care este regulat. Poate că această analogie nu poate fi dusă prea departe, întrucât există și medicamente precum insulina, pe care unii oameni trebuie să le ia zilnic. Există, cu toate acestea, o idee [demnă de reținut] în această analogie, idee regăsită și într-o altă expresie latinească, dar nu creștină, întrucât autorul ei este Lucrețiu: Tantum religio potuit suadere malorum (Prea multă religie poate încuraja apariția răului). Eu nu mă gândesc neapărat la exploatarea celor săraci de către o preoțime venală, sau la consecințele negative evidente ale unui comportament religios zelos și fanatic. Mă gândesc, mai degrabă, la sensul vechii metafore buddhiste conform căreia doctrina religioasă este precum o plută; ea te ajută să treci râul dar, odată ce ai ajuns pe malul celălalt, o lași în urmă și nu te mai chinui să o cari în spinare.

Există aici ceva care se aplică nu doar celor puțini despre care putem spune că au ajuns „pe celălalt țărm”, ci și nouă, celorlalți, majoritatea. Să dezvoltăm puțin metafora: dacă vrei să traversezi râul, trebuie să te grăbești, întrucât dacă lâncezești pe plută curentul apei te va duce la vale și apoi în ocean – și atunci vei rămâne pentru totdeauna pe plută. Și este atât de ușor să rămâi înțepenit – pe plută, în religie, în psihoterapie sau în filozofie. Putem folosi și o altă pildă buddhistă: doctrina este precum degetul care arată spre Lună și este foarte important să avem grijă să nu confundăm degetul cu Luna. Mi-e teamă că prea mulți dintre noi sugem „degetul” reprezentat de religie pentru a obține confort, în loc să privim către ceea ce ne indică el.

Mie mi se pare că obiectul spre care indică degetul reprezentat de religie este ceva total ne-religios. Religia, cu întregul său sistem de idei și practici, este doar un indicator – care nu se indică pe sine. Ea nu indică nici spre Dumnezeu, întrucât conceptul de Dumnezeu este parte integrantă din religie. Aș putea spune că ceea ce este indicat de către religie este realitatea, atâta doar că atunci am înlocui o noțiune religioasă cu una filozofică. Și mă pot gândi la o sumedenie de substitute pentru Dumnezeu sau realitate. Aș putea spune că ea arată către adevăratul Sine al fiecăruia, către eternul Acum, către lumea nonverbală, către infinit și inefabil – doar că nimic din toate acestea nu ne este cu adevărat de folos. Nu am face altceva decât să înlocuim un deget cu altul. Atunci când Joshu și-a întrebat Maestrul, pe Nansen, „Ce este Tao, Calea?”, acesta a răspuns: „Mintea ta de fiecare zi este Tao”.

Doar că nici asta nu ne ajută, căci, de îndată ce încerc să aflu ce se înțelege prin „mintea de

fiecare zi”, vreau să mă agăț de ea și astfel încep să „sug” la un alt deget. Dar de unde apare această dificultate? Când cineva chiar arată cu degetul spre Lună, nu întâmpin nici o dificultate în a privi către ea. Doar că „degetele” religioase și filozofice indică spre ceva ce pare invizibil și de aceea când privesc în direcția indicată nu văd nimic, și astfel sunt forțat să privesc înapoi la „deget” pentru a mă asigura că privesc în direcția corectă. Și de fiecare dată realizez că nu am făcut nici o greșeală în ceea ce privește direcția, doar că pur și simplu nu pot vedea acel „ceva” spre care îmi este îndreptată privirea.

Gestul acesta este exasperant în egală măsură și pentru persoana care îmi indică direcția în care să privesc, întrucât vrea să-mi arate ceva ce pentru ea este atât de evident încât consideră că oricine poată să vadă. Acea persoană se simte la fel cum ne simțim și noi atunci când încercăm, fără succes, să îi explicăm unui copil mai încet la minte că doi înmulțit cu zero dă zero, nu doi, sau o altă chestie la fel de simplă. În plus, mai este un alt element, chiar mai exasperant. Sunt convins că mulți dintre voi ați văzut cu claritate, chiar și doar pentru câteva momente, acel „ceva” spre care indică „degetul” – o sclipire ce a făcut posibilă împărtășirea acelei uimiri a celui ce se străduia să-ți arate acel „ceva” pe care nu reușiseși să-l vezi până atunci, sclipire care ți-a permis să vezi totul atât de limpede încât ți-a fost clar că nu vei putea uita vreodată ceea ce ai văzut… pentru ca apoi să o pierzi. După aceea, poate urma o nostalgie chinuitoare ce poate dura ani întregi. Cum poți regăsi calea spre acea ușă ce pare a nu mai fi acolo unde o știai, calea spre acea cotitură care te-a dus în Paradis – cotitură ce nu era marcată pe hartă dar pe care cu siguranță ai văzut-o. Doar că acum nu mai e nimic acolo. E ca și cum ai vrea să dai de urma unei persoane cu care ai trăit o iubire la prima vedere, pentru ca apoi să-i pierzi urma; și te întorci, mereu și mereu, în locul unde v-ați cunoscut, sperând zadarnic să reînnozi acea legătură.

Dacă ar fi să prezint acest aspect într-un mod complicat și inadecvat, aș spune că acele câteva momente creează percepția că, deodată, un lucru banal din existența ta cotidiană obișnuită, trăit de sinele tău cel de toate zilele – așa cum este el și așa cum ești tu – devine acel perfect „aici și acum”, căruia nu-i lipsește nimic și care își este pe deplin suficient, dincolo de orice posibilitate de descriere. Tu știi că nu ai nimic ce să-ți dorești și la care să aspiri, că nici o tehnică, nici un sistem spiritual sau disciplină de gândire nu îți este necesară, că nu ai nevoie de nici o filozofie sau religie. Țelul tău este chiar aici. Este însăși experiența prezentă, exact așa cum este ea. Către ea era îndreptat, în mod evident, „degetul”. Doar că, în momentul imediat următor, când te uiți din nou, prezentul în care trăiești este din nou banal ca întotdeauna, chiar dacă „degetul” continuă să îl indice.

Totuși această calitate iritantă și evazivă a viziunii indicate de „deget” are o explicație extrem de simplă, ce are legătură cu cele spuse de mine mai devreme în legătură cu pluta pe care trebuie să o abandonăm după ce am traversat râul și despre raportarea la religie ca la un medicament, nu ca la o dietă. Pentru a înțelege acest aspect, trebuie să înțelegem prin „plută” acele idei, cuvinte sau alte simboluri utilizate de religie sau de filozofie pentru a se exprima, pentru a indica spre „Luna” reprezentată de realitate. Odată ce ai înțeles cuvintele în sensul lor direct, textual, ai folosit deja pluta. Ai ajuns pe celălalt mal. Ceea ce ți-a rămas de făcut este să faci ceea ce îți indică cuvintele – să abandonezi pluta și să pășești pe uscat. Iar pentru a face asta, trebuie să abandonezi pluta. Cu alte cuvinte, la acest nivel nu poți să te gândești la religie și concomitent să o și practici. Pentru a vedea Luna, trebuie să uiți degetul care ți-o indică și pur și simplu să o

privești.

Tocmai de aceea toate marile tradiții spirituale orientale încep cu practica concentrării, cultivând privirea atentă. E ca și cum ne-ar sfătui că „dacă vrei să cunoști ceea ce există cu adevărat, trebuie să privești direct și să descoperi tu însuți. Doar că asta presupune un anumit tip de concentrare, întrucât realitatea nu constă în simboluri, cuvinte sau gânduri, și nu este formată din reflexii și fantasme. De aceea, pentru a o putea vedea cu adevărat, mintea ta trebuie să fie eliberată de cuvintele nestatornice și de fantasmele trecătoare ale memoriei.” La toate acestea suntem probabil capabili să răspundem: „Înțeleg, doar că asta e mult mai ușor de spus decât de făcut.” Întotdeauna pare a fi dificil să transformăm vorbele în acțiuni și acest lucru devine, se pare, și mai greu când vine vorba despre așa-numita viață spirituală. Confruntați cu această provocare, dăm înapoi și începem să ne umplem timpul cu dezbateri pe marginea metodelor, tehnicilor și a tot felul de alte „trucuri” care să ne ajute să ne concentrăm. Ar trebui însă să ne fie ușor să ne dăm seama că toate acestea nu reprezintă altceva decât modalități de procrastinare și amânare. Noi nu putem să ne concentrăm și, în același timp, să ne și gândim la concentrare. Pare copilăresc să spunem asta, dar singurul mod în care ne putem concentra este… să ne concentrăm. Prin actul concret al concentrării, ideea de a ne concentra dispare și, într-un mod similar, religia dispare atunci când ea devine o acțiune reală, concretă.

O mare parte din discuțiile legate de dificultatea de a trece la acțiune sau de a ne concentra este un nonsens. Dacă, spre exemplu, stăm la masă și adresez rugămintea „Dă-mi, te rog, sarea!”, tu mi-o dai, pur și simplu, fără nici o dificultate. Nu faci o pauză de reflecție pentru a te gândi care e cea mai bună metodă. Odată ce iei solnița în mână nu stai să reflectezi dacă te poți concentra suficient de mult pentru a aduce solnița în partea mea de masă. Nu este absolut nici o diferență între această acțiune simplă și aceea de a ne concentra mintea pentru a pătrunde natura realității. Dacă îți poți concentra atenția pentru două secunde, o poți face și pentru două minute, iar dacă o poți face pentru două minute, o poți face și pentru două ore. Poți, bineînțeles, să faci întregul proces mult mai dificil începând să te gândești la durată. În loc să te concentrezi, începi să te gândești dacă te concentrezi, cât anume te-ai concentrat și cât mai trebuie să te concentrezi. Toate acestea sunt fără rost. Concentrează-te timp de o secundă. Dacă după acest interval de timp mintea ți-a fugit, mai concentrează-te încă o secundă și încă una. Nimeni nu trebuie să se concentreze mai mult de o secundă – această secundă, de acum. Iată de ce este pur și simplu inutil să te cronometrezi, să fii în competiție cu tine însuți și să fii preocupat de progres și reușită în această practică. Este vechea poveste în care realizăm un lucru complex făcând pași mici, din aproape în aproape.

Mai există, poate, și o altă dificultate: atunci când suntem în starea reală de concentrare, în care atenția nu fluctuează, nu mai există sinele – mai precis, nu mai există conștiința de sine. Și asta întrucât așa-zisul sine este un construct format din cuvinte, amintiri și alte fantasme care nu au o existență în realitatea imediată. Blocajul pe care mulți dintre noi îl simțim între vorbe și acțiuni, între simboluri și realitate, este de fapt ca situația în care dorim să avem o prăjitură și să o mâncăm. Vrem să ne bucurăm noi înșine și ne e teamă că, dacă uităm cumva de noi înșine, nu ne mai putem bucura – un fel de distracție fără nimeni care să fie prezent pentru a se distra. De aceea conștiința de sine este un inhibitor al actului creativ, un fel de auto-frustrare cronică care, în exces, poate determina anumite civilizații să o ia razna, să inventeze bomba atomică și să se arunce în

aer. Conștiința de sine reprezintă un blocaj cu un efect similar celui obținut atunci când cineva vrea să cânte un cântec, dar se oprește după fiecare notă pentru a-i asculta ecoul, fiind în același timp iritat de ruperile repetate de ritm.

Aceasta este o ilustrare a zicalei „Vasul pus la fiert care e mereu supravegheat nu fierbe”. Asta pentru că atâta vreme cât vom încerca să ne observăm mintea în timp ce se concentrează, nu vom reuși să ne concentrăm. Și, odată ce ne concentrăm, dacă vom aștepta apariția vreunei descoperiri profunde legate de realitate, înseamnă că am încetat să ne mai concentrăm. Concentrarea autentică pare a fi o stare mentală curioasă și paradoxală, fiind o formă de concentrare maximă combinată cu un minim de ego, ceea ce pare a da dreptate acelor curente din psihologia occidentală care identifică principiul conștient cu ego-ul. În mod asemănător, ea înseamnă combinația dintre un maxim de activitate mentală și lipsa aproape totală a oricărui scop, întrucât nu putem simultan să ne concentrăm și să și așteptăm obținerea unui rezultat în urma acestui demers.

Singurul mod de a intra în această stare este de a o face imediat – fără amânări sau alte tergiversări, pur și simplu s-o facem. Acesta este motivul pentru care în mod obișnuit evit discuțiile pe marginea diferitelor tipuri de meditație orientale, cum ar fi yoga. Asta pentru că tind să cred că, pentru majoritatea occidentalilor, acestea nu sunt un sprijin pe calea concentrării, ci mai degrabă obstacole. Nouă ne este greu să stăm într-un mod firesc și nepretențios în poziția de lotus și să trecem prin tot felul de alte posturi specifice gimnasticilor cu componentă spirituală. Mulți occidentali fac aceste mișcări într-un mod plin de afectare, fiind atât de preocupați de ideea că practică încât ajung să fie incapabili să practice cu adevărat. Pentru același motiv sunt mai degrabă reticent să vorbesc prea mult despre Zen – cu precădere despre tot acel „arsenal” importat în mod arbitrar și superficial din Japonia, despre tot acel formalism legat de tehnică și acele discuții nesfârșite și fără rost despre cine a atins sau nu satori, despre câte koan-uri a rezolvat cineva sau despre câte ore stă în zazen sau meditație unul sau altul.

Aceste abordări nu înseamnă Zen și nici Yoga; înseamnă doar spoială, doar religiozitate superficială și sunt ilustrări ale aroganței și îngâmfării, mai degrabă decât ale modestiei și firescului. În schimb, dacă poți să practici activitatea în sine – respectiv, să te poți concentra cât ai clipi din ochi – atunci te poți bucura după voie și de lucrurile conexe acestor practici. Nu trebuie să lăsăm ca teama de a fi considerați excentrici să ne împiedice să ne bucurăm de minunățiile pe care cultura Asiei ni le oferă – pictura chineză, arhitectura japoneză, filozofia indiană și toate celelalte. E important însă de reținut că nu putem pătrunde cu adevărat în spiritul acestora până când nu căpătăm și nu ne cultivăm acel tip de concentrare neforțată și acea limpezime a privirii care sunt esențiale pentru a putea aprecia cu adevărat acele lucruri.

Ele singure nu ne pot da aceste calități – întrucât sunt intrinseci. Dacă trebuie să le importi din Asia, înseamnă că nu le posezi. De aceea, lucrul cel mai important este să începi, oriunde te-ai afla. Dacă ești așezat, continuă să rămâi așezat. Dacă fumezi, continuă să fumezi. Dacă te gândești la ceva, continuă să te gândești. Doar să nu gândești și să nu reflectezi în mod nenecesar, impulsiv, numai datorită obișnuinței sau unui imbold nervos. În Zen, asta se numește minte „găurită” – ca un butoi vechi cu doagele depărtate din care se scurge conținutul.

Ei bine, cred că ați avut parte de suficiente „doctorii” pentru o singură seară. Așa că haideți să punem flaconul deoparte, să ieșim afară și să privim la Lună.

IMPORTANȚĂ

Buddhismul este adeseori acuzat că este o religie atât de absorbită de impersonal şi de etern încât tinde să ignore importanţa individului şi a lucrurilor trecătoare. Într-adevăr, conform învăţăturilor sale, toate lucrurile care au o formă fizică sunt supuse schimbării şi lipsite de un „sine” neperisabil, dar asta nu înseamnă că aceste lucruri sunt lipsite de importanţă. Importanţa nu se măsoară în timp, iar schimbarea este o manifestare a existenţei vieţii. Un poem japonez spune:

Splendoarea dimineții înflorește preț de un ceas,
Și totuși, în esență, ea nu se deosebește cu nimic
De pinul gigant ce viețuiește o mie de ani.

Prin comparaţie cu imensitatea Timpului şi a Spaţiului, omul pare a fi o fiinţă lipsită de orice semnificaţie. Prin comparaţie cu vastitatea problemelor lumii contemporane, micile frici şi speranţe ale indivizilor par a nu avea nici o importanţă. Dar buddhismul este numit şi Calea de Mijloc şi în mod necesar consideră aceste atitudini extreme ca fiind false. Este bine ca o persoană prea preocupată de propriile-i probleme să fie conştientă de vastitatea universului şi de destinul rasei umane. Doar că nu trebuie să reflecteze prea mult la asta, altfel riscă să uite că atât responsabilitatea pentru prosperitatea umană, cât şi cea pentru ordinea universului, îi aparţin. Deşi ştiinţa modernă ne vorbeşte despre cât de neînsemnaţi suntem în comparaţie cu vastitatea cerului plin de stele, tot ea ne spune că prin simplul act al mişcării unui deget noi influenţăm aceste stele. Este adevărat că suntem trecători, că nu avem un sine veşnic, dar textura vieţii este făcută în aşa fel încât un singur fir rupt poate produce stricăciuni greu de imaginat. Măreţia acestei lumi cu care ne avem întrepătrunse destinele face să ne crească importanţa, mai degrabă decât să ne-o scadă. Natura pare a pune prea puţin preţ pe indivizi; îi poate lăsa să moară cu milioanele ca şi când nu ar conta. Însă valoarea stă în calitate, nu în cantitate. Un bob de mazăre poate fi la fel de rotund ca pământul, dar în ceea ce priveşte rotunjimea, nici unul nu e mai rotund decât celălalt. Şi omul este, în sine, un mic univers; modul în care îi sunt ordonate mintea şi corpul este la fel de complex ca modul în care sunt ordonate stelele. Mai putem spune, atunci, că ceea ce guvernează universul uman este mai puţin important doar pentru că diferă ca mărime?

TAO ŞI WU-WEI

Esenţa filozofiei lui Lao-Tzu constă în încercarea dificilă de a-l ajuta pe om să nu îşi mai fie obstacol sieşi – să înveţe cum să acţioneze fără a trage concluzii pripite şi să trăiască armonios cu diferitele procese din natură, în loc să încerce să le schimbe sau să le evite. Pentru Lao-Tzu taoismul este echivalentul filosofic al jujitsu sau judo, ambele însemnând calea blândeţii. Temeiul lui este principiul Tao, care poate fi tradus drept Calea Naturală. Trebuie însă reţinut faptul că în limba chineză cuvântul pe care noi îl traducem în engleză ca „natură” are şi un sens special care nu se regăseşte în traducerea engleză. Tradus literal, înseamnă „ceea ce este aşa de la sine”. Pentru chinezi, natura funcţionează şi se mişcă de la sine fără să fie mânată de la spate, împinsă sau controlată printr-un efort conştient. Inimile voastre bat „de la sine” şi, dacă aţi acorda o şansă şi minţilor voastre, şi acestea ar funcţiona „de la sine” – problema fiind că cei mai mulţi dintre noi suntem prea înspăimântaţi de noi înşine ca să încercăm acest experiment.

În afară de asta, Lao-Tzu nu ne-a lăsat prea multe indicaţii despre sensul acestui Tao. Această Cale a Naturii, Calea a ceea ce se întâmplă de la sine sau, dacă preferaţi, procesul însuşi al vieţii, era ceva ce Lao-Tzu a fost mult prea înţelept ca să definească. Pentru că a încerca să dai o definiţie acestui Tao e similar cu încercarea de a-ţi mânca singur gura: nu ai cum s-o apuci pe afară ca să o mesteci. Altfel spus, poţi mesteca orice mai puţin propria-ţi gură. În acelaşi mod, tot ceea ce poţi defini sau îţi poţi imagina, orice poţi înţelege sau îţi doreşti, nu este Tao. Nu îl putem cunoaşte, nu îl putem percepe şi nu îl putem simţi pentru că el este însăşi substanţa cunoaşterii, percepţiilor şi simţirilor noastre, a vieţii şi a întregii existenţe. Este prea aproape pentru a-l putea vedea şi prea evident pentru a-l percepe şi înţelege. Dacă ar fi să spun ceva ce poate suna de-a dreptul ridicol, aş spune că este mult mai noi decât noi înşine – mult mai tu decât tine însuţi şi mult mai eu decât mine însumi. Încercând o exprimare mai clară, este mai degrabă acel tu care face să se dezvolte sistemul tău nervos, decât acel tu care foloseşte nervii pentru a decide, a gândi şi acţiona. Cred că e suficient pentru moment, chiar dacă nu e o explicaţie corectă. Orice altă încercare de a clarifica riscă să complice şi mai mult lucrurile.

Ei bine, cred că aproape fiecare om face o oarecare distincţie între sinele care vrea şi acţionează şi sinele subconştient, cel care gestionează activitatea inimii, glandelor şi nervilor. Expresii cum ar fi stăpânire de sine sau conştiinţă de sine sugerează această divizare a noastră, între cel care cunoaşte şi obiectul care este cunoscut, între gânditor şi gândurile sale. În măsura în care percepem şi credem în această divizare, tot încercăm să controlăm, să înţelegem şi să ne dominăm subconştientul prin intermediul sinelui conştientizat, cel care acţionează în mod voluntar.

Doar că, în viziunea lui Lao-Tzu, asta e ca un cerc vicios – o condiție disperată și frustrantă de auto-strangulare, împleticire în propriile picioare și a fi obstacol în propria-ți cale – niciuna dintre aceste stări nefiind Tao, Calea Naturii. Iată de ce principală problemă cu care ne confruntăm în viață suntem noi înșine – pentru că suntem atât de chinuiți de această stare de anxietate provocată de dorința noastră de auto-conservare și auto-control, care ne determină să instituim legi care să ne reglementeze comportamentul, să angajăm polițiști pentru a asigura ordinea și să înarmăm soldații cu muniție pentru a ne împiedica să ne aruncăm în aer unii pe alții. În contextul vieții personale, problema se manifestă prin durerea cauzată de încercările noastre de a evita suferința și prin frica de a încerca să nu ne mai fie frică.

Este evident că toți cei care ajung să conștientizeze enormitatea și absurditatea acestei stări de fapt doresc să iasă din această condiție, să nu mai fie încătușați în ea și să revină la starea de normalitate reprezentată de Tao. Însă aceasta este cu mult mai ușor de făcut decât de spus încât devine… dificil. Și asta întrucât, conform spuselor lui Lao-Tzu, calea către armonia cu Tao constă, în cel mai profund și radical sens, în a nu face absolut nimic. Atâta doar că, așa cum mai spuneam, este mult mai ușor de spus decât de făcut asta, întrucât din momentul în care începem să vorbim sau să ne gândim la asta, devine cumplit de greu să înțelegem și să ne eliberăm de multiplele confuzii. În limba chineză, acest mod de a nu face nimic poartă numele de wu-wei – care înseamnă literalmente a nu face, a nu te forța. Este o expresie puțin ciudată întrucât chinezescul wei, care înseamnă „a face”, se pronunță similar cu englezescul way[1], așa că pentru a evita alte confuzii legate de un subiect și așa confuz, voi folosi traducerea japoneză a lui wu-wei, respectiv mui.

Atunci când Lao-Tzu a spus că mui, a nu face nimic, reprezintă secretul armoniei cu Tao, el chiar asta a vrut să spună. Doar că sensul dat de el trebuie clar delimitat de alte două posibile sensuri care sunt, la rândul lor, opuse, deși în esență nu diferă între ele. Primul sens îl voi numi calea imitării deliberate. Asta presupune ca noi să cunoaștem mai întâi modul firesc, natural, de a trăi, să îl putem transpune în legi și principii, în tehnici și idealuri, pe care apoi să le urmăm, printr-un efort deliberat de imitare. Acest demers duce la toate contradicțiile care ne sunt atât de familiare, contradicțiile omului care suferă și se auto-pedepsește pentru că nu face ceea ce și-a impus să facă.

Cel de-al doilea sens, aparent opus primului, l-am numit calea relaxării deliberate sau calea „la naiba cu toate”. Asta implică lipsa oricărui control de sine, relaxarea și lăsarea minții să gândească la tot ceea ce are chef, și a ne accepta exact așa cum suntem, fără a depune nici un efort să ne schimbăm. Toate acestea conduc fie către o vastă și dezlânată dezordine, fie către un fel de nemișcare compulsivă sau, după caz, către o „diaree psihologică” la fel de compulsivă.

Ambele aceste sensuri sunt departe de semnificația reală al lui mui, aceea de profundă și radicală non-acțiune. Ceea ce le unește este faptul că, urmând căi diferite, ambele își propun atingerea unui scop. Fie ca își propun să facă sau să nu facă ceva, ambele urmăresc atingerea unui obiectiv. Acest obiectiv reprezintă un fel de imagine, o proiecție mentală, un vag sentiment legat de un ideal, de o stare de contopire cu Tao, de armonie cu Calea Naturală.

Doar că exact la astfel de idei și idealuri se referea Lao-Tzu când spunea: „Eliberați-vă de cunoaștere, lepădați înțelepciunea și poporul va beneficia înmiit.” El făcea referire la acea presupusă cunoaștere a ce înseamnă modul ideal de existență. Așa cum spuneam la început, este practic imposibil să cunoaștem Tao. Atâta vreme cât nu putem defini acest Tao, nici nu putem

defini ce presupune a fi în armonie cu el. Așadar, nu avem nici o idee despre ce ar trebui să fie țelul de atins.

Așadar, fie că acționăm, fie că nu acționăm având acel obiectiv în minte, rezultatul obținut nu este Tao. Putem spune atunci că acest mui înseamnă a nu căuta cu un scop anume. Asta nu înseamnă, spre exemplu, că un taoist vine la masă fără a se aștepta să primească hrană, sau că se suie într-un autobuz fără a avea o destinație clară. Eu vorbesc de rezultate în sfera spirituală și morală – cum ar fi bunătate, pace interioară, sănătate mentală, fericire, curaj și alte astfel de lucruri.

Este, însă, posibil să mă opresc din această căutare? Firește, modul în care e formulată întrebarea implică faptul că am un obiectiv în minte, chiar dacă acesta constă în generarea stării în care nu mai aștept rezultate. Așadar, se pare că sunt neajutorat, nefiind capabil să gândesc sau să acționez fără a urmări atingerea unui rezultat. Nu contează dacă fac sau dacă nu fac: eu sunt, în continuare, în mod compulsiv, în căutarea unui rezultat. Pot spune că mă aflu într-o capcană teleologică. Trebuie să am un scop. La fel de bine pot spune că eu sunt scop.

Aceasta este o descoperire de o foarte mare importanță. Pentru că am descoperit că, de fapt, eu sunt – sau mai corect spus egoul meu este – un mecanism construit pentru obținerea de rezultate. Acest mecanism este util când rezultatele dorite sunt de tipul hranei sau adăpostului. Doar că atunci când rezultatele căutate nu sunt obiecte exterioare, ci stări interioare cum ar fi fericirea, atunci acest mecanism se blochează. El încearcă să se tragă în sus ținându-se de propriile-i bretele. El funcționează cu un scop, așa cum se și cuvine, dar fără folos. Caută să obțină rezultate raportându-se la sine. Vrea să obțină rezultate din procesul căutării obținerii de rezultate. Este un mod de operare fără șanse de reușită și fundamental greșit. Există, cu toate acestea, o altă posibilitate. Acest mecanism poate conștientiza faptul că e o capcană și că lucrează în gol. Poate observa inutilitatea și contradicția dintre ceea ce își propune și ceea ce obține. Și conștientizează faptul că nu poate face nimic pentru a se elibera din acest mod de funcționare. Această conștientizare a faptului că „nu pot face nimic” reprezintă chiar mui. Așa reușesc, într-un mod misterios, să ajung să nu fac nimic.

În acel moment, are loc o modificare bruscă a centrului de greutate a personalității noastre. Ne trezim pur și simplu în afara capcanei, în afara acelui mecanism de obținere a rezultatelor, care acum pare a fi un obiect având tot felul de roluri lipsite de sens. Ne percepem ca fiind creaturi în căutare de rezultate, dar conștientizăm lipsa de sens a existenței unor astfel de creaturi. Exceptând legătura dintre noi și propria noastră supraviețuire, suntem inutili într-un mod minunat. Scopul nostru este acela de a supraviețui și de a ne perpetua, doar că în marea schemă a universului nu există nici un motiv și nici un sens pentru existența acestui scop.

Inițial, această descoperire ne-ar fi deprimat. Acum, nu ne mai deranjează deloc. Pentru că, așa cum spuneam, centrul de greutate s-a modificat și nu ne mai identificăm cu acest mecanism absurd cu o utilitate lipsită de sens. Ca să îl cităm pe Lao-Tzu: „Universul este etern. Motivul pentru care universul este etern este acela că nu trăiește pentru sine. De aceea el durează. Și de aceea înțeleptul se pune la urmă, și se găsește pe sine in frunte; își privește propria persoană din exterior, și astfel persoana sa continuă să existe. Oare nu se împlinește tocmai pentru că nu trăiește pentru sine?” Cu alte cuvinte, atunci când are loc acea transmutare, când el se descoperă pe sine în afara sinelui, în afara acelei capcane teleologice, capcana se destramă și mecanismul căutător de

sensuri încetează să se mai caute pe sine.

Dar nu uitați! Toate acestea se întâmplă mui – o altă traducere corectă putând fi „nici-cum” spre deosebire de „oare-cum”. Nu există nici un fel de metodă sau de tehnică pe care eu sau voi să o putem folosi pentru a ne pune în acord cu Tao, Calea Naturii, întrucât orice metodă, orice cale implică existența unui țel de atins. Și nu putem face din Tao un țel de atins așa cum nu putem face din săgeată ținta în care tragem. Odată ce cădem în capcana săgeții care încearcă să se țintească pe sine, sau a sinelui care încearcă să se schimbe pe sine, nu mai putem face nimic pentru a ne opri. Atâta vreme cât continuăm să credem sau să simțim că putem opri acest proces într-un mod violent sau subtil, dificil sau ușor, ca să devenim neegoiști, contradicțiile vor continua și se vor înrăutăți. Trebuie să realizăm că nu există altă cale. Dar, odată ce am ajuns să conștientizăm că nu avem ce cale să găsim și ce rezultat să obținem, cercul vicios se rupe. Ouroboros, șarpele care își mușcă propria coadă, a devenit conștient de condiția sa și știe, în sfârșit, că acea coadă este de fapt cealaltă extremitate a propriului cap.

Noi ne aflăm în aceste cercuri datorită propriei noastre ignoranțe, datorită necunoașterii condiției propriei noastre minți, a proceselor de gândire și datorită necunoașterii de sine. Iar antidotul pentru această ignoranță îl reprezintă nu acțiunea, ci cunoașterea – nu ceea ce e de făcut, ci ceea ce știm. Însă și aici cunoașterea necesară nu pare, la nivel superficial cel puțin, să fie ceva promițător sau dătător de speranță. Și asta pentru că singura cunoaștere despre care putem vorbi în acest context este una negativă – cunoașterea capcanei, a propriei întemnițări în acea căutare inutilă. Cunoașterea pozitivă – a lui Tao, a lui Dumnezeu, a Realității eterne – ține de experiența imediată, de moment. Ea nu poate fi pusă în cuvinte și orice încercare de a face acest lucru o transformă într-un alt aspect al capcanei. Sunt conștient că nu ne place să ni se spună că suntem într-o capcană și că nu putem face nimic pentru a ieși din ea; și cu atât mai puțin ne dorim să trăim acest lucru ca pe o experiență vie. Dar nu există nici o altă cale de a ne elibera. Un proverb spune că limita omului este șansa lui Dumnezeu. Nu putem să ne eliberăm până când nu am cunoscut adevărata limită a situației noastre și până când nu am văzut că toată străduința pentru atingerea unor idealuri spirituale este inutilă – întrucât căutarea însăși le îndepărtează. Și totuși de ce ne mai surprinde? Nu ni s-a spus, mereu și mereu, că trebuie mai întâi să murim pentru a învia, că raiul este de cealaltă parte a Văii Umbrei Morții – o vale unde moartea corpului fizic este doar o metaforă – unde cadavrul neajutorat, cu mâinile și picioarele înfășurate în giulgiu, este doar o expresie a morții în care noi trăim de atâta vreme încât ajungem să o confundăm cu viața?... Încotro mai mergem de aici încolo? Nu mai mergem. Noi ajungem la capăt. Însă acesta este capătul nopții.

1 Way (eng) – drum, cale – n.t.

ATINGEREA DIAFANĂ

Chesterton spunea odată că, întrucât nu se iau în serios, îngerii pot să zboare. Vedem atât de multe fețe preocupate încât, dacă ar fi așa din cauza tristeții, ar fi poate de înțeles. Dar această seriozitate care îi împovărează pe oameni și le ucide vioiciunea spiritului nu este rodul tristeții, ci un fel de interpretare a unui rol în care actorul este amăgit în a se identifica cu rolul pe care îl interpretează. Și în joaca copiilor există o seriozitate, dar care este diferită deoarece copilul este conștient că e doar o joacă iar seriozitatea este și ea o formă de joacă. Însă această seriozitate ajunge pentru adult un viciu, întrucât el transformă jocul într-o formă de religie și ajunge să se identifice cu rolul sau poziția pe care o capătă în viață și pe care îi e frică să n-o piardă. Acest fenomen devine pregnant atunci când omul neevoluat ajunge să dețină un oarecare grad de putere; atunci el dezvoltă o duritate, o incapacitate de a renunța, o rigiditate care indică faptul că el folosește demnitatea astfel obținută ca o proptea pentru a-și ține capul deasupra adversităților. Necazul lui e că, în loc ca el să își joace rolul, ajunge ca rolul să îl joace pe el și să îl facă de râs în fața celor care pot vedea prin această mască.

Esența învățăturilor orientale ne spune că diferitele forme ale existenței sunt maya și, prin urmare, profund lipsite de substanță din punctul de vedere al realității. Și asta întrucât această lume a formelor și iluziilor, pe care majoritatea oamenilor o ia drept realitate, nu e altceva decât un joc al Spiritului sau, în descrierea hindușilor, Dansul lui Shiva. Este un iluminat acela care intră în joc știind că e vorba de un joc, căci omul suferă doar când ia în serios ceea ce zeii au făcut pentru amuzament. Așadar, omul devine om atunci când își pierde capacitatea de a pluti, caracteristică zeilor. Întrucât zeii (sau cei pe care îi mai numim buddha sau în orice alt fel) nu sunt altceva decât esența noastră cea mai profundă, care ar putea nimici universul într-o clipită dacă ar vrea. Dar ea nu o face, ci ține lumile în mișcare pentru divinul scop al jocului căci, asemeni unui muzician, este o creatoare care se delectează compunând ritmuri și melodii. De aceea, a te juca cu ea reprezintă o bucurie și nu o corvoadă, iar cel care nu vede acest lucru ca pe o bucurie, nici nu se poate juca cu ea și nici nu poate să o înțeleagă.

PĂSĂRI PE CER

Săgeata sau pasărea care străbate cerul nu lasă nici o urmă. Această metaforă apare frecvent în filozofiile chineză şi indiană fiind folosită pentru a descrie lucruri care aparent nu au nici o asemănare între ele. Zborul rapid al săgeţii este folosit pentru a ilustra impermanenţa, scurgerea vieţii umane sau adevărul de necontestat că toate lucrurile dispar la un moment dat, fără a lăsa în urmă vreo urmă. Cu toate acestea într-una din învăţăturile lui Buddha traiectoria invizibilă a păsării pe cer este folosită pentru a ilustra modul de existenţă a unui înţelept, acel tip de om aparte descris în următorul poem chinezesc:

Intrând în pădure, el nu mişcă un fir de iarbă;
Intrând în apă, el nu stârneşte nici un val.

Aceste versuri descriu calităţi care de fapt reprezintă aspecte diferite ale aceluiaşi lucru. Ele descriu libertatea înţeleptului şi detaşarea sa mentală, o stare de conştiinţă limpede ca cerul senin în care diferitele trăiri nu lasă nici o pată. Sau, cum spune un alt poem:

Umbrele bambuşilor mătură scările,
Dar nu ridică nici un fir de praf.

Paradoxal însă, această detaşare de este de asemenea în armonie cu, căci cel ce merge prin pădure fără a mişca iarba este un om care nu e în conflict cu natura. Asemeni iscoadelor amerindiene, el se mişcă fără a rupe măcar o crenguţă atunci când calcă. La fel ca arhitecţii japonezi, el construieşte o casă ce pare a fi parte din mediul său natural. De asemenea această metaforă simbolizează faptul că drumul înţeleptul nu poate fi urmat de altcineva, întrucât înţelepciunea autentică nu poate fi imitată. Fiecare om trebuie să îşi găsească propria înţelepciune întrucât aceasta nu poate fi transpusă în cuvinte şi nu poate fi atinsă urmând căi şi direcţii predeterminate.

Dar există o legătură foarte strânsă între aceste două sensuri aparent disparate ale acestor metafore – calea înţeleptului, pe de o parte şi impermanenţa vieţii, pe de altă parte. Şi această conexiune revelează tema cea mai profundă şi centrală a filozofiilor orientale, care bulversează mintea occidentală întrucât asociază cea mai înaltă formă de înţelepciune cu ceea ce pentru noi vesticii pare a fi doctrina unei disperări abjecte. Într-adevăr, traducerea cuvântului disperare poate reprezenta sensul corect al termenului buddhisto-hindus nirvana – a „dez-inspira”, a expira, a-ţi da duhul. Noi nu putem înţelege cum de asiaticii pot echivala această disperare cu extazul ultim – exceptând cazul în care suntem tentaţi să credem că ei sunt un popor depravat şi fără caracter, prea obişnuiţi cu fatalismul şi resemnarea.

Sunt adeseori uimit de modul în care vesticii – în special cei creştini – par a fi hotărâţi să nu vadă această legătură. Oare nu este imageria creştină plină de reprezentări ale morţii descrisă ca un preludiu al vieţii veşnice? Nu este scris că însuşi Cristos „şi-a dat duhul”, strigând că a fost uitat de Dumnezeu? Şi nu conţin scripturile creştine suficiente paradoxuri de genul „a nu avea nimic şi totuşi posedând totul”, sau despre cum să ne găsim sufletul prin abandonarea lui, sau despre bobul de porumb care-şi împlineşte menirea prin propria-i moarte?

„Da, desigur”, spun preoţii, „însă creştinul nu disperă niciodată cu adevărat, el niciodată nu moare cu adevărat. Prin toate aceste tragedii, prin moarte şi prin disperare, el este întărit de credinţa şi speranţa că «binele va să vie»”. El se confruntă cu vicisitudinile pe care i le oferă viaţa având convingerea fermă că realitatea ultimă este reprezentată de Dumnezeul iubirii şi dreptăţii, către care îşi îndreaptă speranţa în „viaţa lumii ce va să vie”.

Eu cred că noi vorbim, gândim şi simţim atât de multe pe tema acestei speranţe încât omitem elocvenţa incredibilă a tăcerii buddhismului despre toate acestea. În ceea ce priveşte vorbele, gândurile, ideile şi imaginile pe această temă, majoritatea doctrinelor hinduse şi întregul buddhism sunt atât de negative şi lipsite de speranţă încât ele par a glorifica nihilismul. Ele nu doar insistă pe caracterul trecător al vieţii umane, pe faptul că nu avem un suflet nemuritor şi că, în timp, orice urmă a existenţei noastre se va şterge. Ele merg mai departe şi ne spun că scopul final al înţeleptului, acea eliberare din ciclul existenţelor pare a nu fi de fapt o eliberare, ci atingerea unei stări numită Nirvana, pe care o putem traduce ca fiind „disperare” şi ajungerea la condiţia metafizică numită shunyata, ce pare a fi o vacuitate atât de „goală” încât pare a nu fi nici existentă nici non-existentă! Şi asta pentru că non-existenţa implică, pe cale logică, existenţa, în timp ce shunyata este atât de vidă încât nu implică deloc existenţa a ceva.

Mai mult decât atât, în măsura în care cineva crede că este posibil, ei fac un pas mai departe. Nirvana, care este deja o negare în sine, este descrisă într-un text ca nimic altceva decât un ciot de care să-ţi legi măgarul, insistându-se pe ideea că odată ce ai atins-o, realizezi că de fapt nimeni n-a atins nimic niciodată. Poate că aş putea formula aceste idei într-o manieră mai inteligibilă. Aceste doctrine evidenţiază în primul rând tristul adevăr că omul nu se poate baza pe viitor. Tot ceea ce obţinem sau creăm, fără excepţie, chiar şi lucrurile care ne supravieţuiesc, trebuie să dispară fără urme şi eforturile noastre în căutarea permanenţei sunt inutile. Şi întrucât fericirea există doar în corelaţie cu nefericirea şi plăcerea în corelaţie cu durerea, omul inteligent nu încearcă să le separe. Aceste relaţii sunt inseparabile, mergând până acolo încât putem spune că fericirea este nefericire iar plăcerea este – întrucât o implică – durere. Pe măsură ce realizează aceste lucruri, omul învaţă să abandoneze orice dorinţă de a obţine fericire separată de suferinţă sau plăcere separată de durere.

Evident că aceste lucruri sunt greu de realizat. Eu pot să înţeleg la nivel verbal şi intelectual că râvnind după plăcere îmi potolesc setea bând apă sărată – deoarece cu cât obţin mai multă plăcere cu atât vreau mai multă (Să ne amintim de sensul mai vechi al cuvântului „dorinţă”, care era „lipsă”!). A dori plăcerea înseamnă că ea lipseşte. Cu toate acestea eu par a fi incapabil să mă eliberez de obiceiul emoţional de a dori. Odată însă ce această dorinţă pentru plăcere începe să mă macine şi să îmi provoace suferinţă, încep să-mi doresc să nu doresc, îmi doresc Nirvana şi caut să renunţ. Procedând astfel nu fac altceva decât să dau un nume nou plăcerii, acela de Nirvana. Căci plăcerea este prin definiţie obiectul dorinţei. Este cea ce ne place, deci implicit

ceea ce ne dorim. Dacă descopăr că dorința este suferință, și apoi doresc să nu doresc… ei bine, încep să am sentimentul că „am mai trecut pe aici” – nu-i așa?

Iată de ce buddhismul descrie Nirvana în cuvinte negative și care sugerează absența, și nu prin imageria pozitivă și atrăgătoare asociată de regulă cu noțiunea de Dumnezeu. Nirvana este echivalată cu shunyata, acel nimic de dincolo de nimic, tocmai pentru a sugera că e imposibil să îți dorești așa ceva. Tot ceea ce suntem capabili să ne dorim implică și durere. Nirvana, eliberarea de suferință și dorință, e numită „de neatins” – nu pentru că nu se întâmplă, ci pentru că nu avem cum să o atingem.

Principalul punct legat de focusul pe impermanență este acela că orice obiect pe care îl dorim este de fapt de neobținut și deci un demers inutil. Pentru a elimina această acțiune inutilă trebuie să ne oprim din căutare. A-l căuta pe Dumnezeu, a-l dori pe Dumnezeu, înseamnă de fapt a-l coborî la nivelul scopurilor futile sau, în limbaj creștin, a-l confunda pe Creator cu creațiile sale. În același fel, a aspira la Nirvana înseamnă să o facem un alt obiect similar dorințelor noastre iluzorii. În concluzie, atâta vreme cât ne gândim, vorbim sau îl căutăm pe Dumnezeu, acesta nu va fi de găsit.

Din punctul de vedere al culturii occidentale, fie ea veche sau modernă, creștină sau seculară, capitalistă sau comunistă, aceasta reprezintă o mare erezie. Cultura occidentală este clădită pe credința că există o formulă a fericirii – un răspuns la întrebarea „ce trebuie să fac pentru a fi salvat?”. Toată propaganda politică, toate reclamele și tot ceea ce numim educație se bazează pe premisa că „există o Cale” și că este doar o chestiune de „a ști să faci” (chiar dacă lipsesc unele detalii, trebuie doar să le mai dăm puțin timp savanților și ei le vor descoperi.)

Ei bine, oare când ne vom trezi? Într-o profesie care combină filozofia, religia, psihologia și educația întâlnești o mulțime de oameni care au răspunsul, marea formulă magică a fericirii umane – pe care trebuie doar să o punem în practică, dar din diferite motive n-o facem. Astfel oricine vorbește mult despre filozofie și psihologie este considerat a fi unul dintre aleșii care posedă răspunsurile, fiindu-i atribuite mai mult sau mai puțin automat rolurile de salvator al societății. Predicator, sfătuitor sau ghid. Este omul care cunoaște calea!

Doar că nu există nici o Cale. Nimeni nu cunoaște Calea. Singura cale care există este traiectoria păsării pe cer – acum o vezi, acum a dispărut. Fără a lăsa măcar o urmă. Viața nu merge nicăieri; nu este nimic de atins. Toate străduințele și încercările de acaparare sunt tot atâta fum în căușul unei palme care se destramă. Cu toții suntem pierduți – aruncați afară într-un hău în momentul în care ne naștem – și singura cale este căderea în uitare.

Toate astea sună groaznic. Doar că asta reprezintă un semi-adevăr. Cealaltă jumătate nu poate fi pusă în cuvinte. Nu poate fi descrisă, imaginată și nici gândită. În cuvinte, aceasta este ultimul cuvânt: fiecare se dizolvă în nimic, nimeni nu poate evita acest lucru.

Este oare posibil, măcar pentru o clipă, să înțelegem acest lucru fără să tragem concluzii pripite, fără să urlăm Pesimism, Disperare sau Nihilism? Este oare atât de imposibil să admitem că toate capcanele atât de bine puse pentru a prinde fericirea sunt tot atâtea moduri de a ne păcăli pe noi înșine cum că prin meditație, psihanaliză, dianetică, Raja-Yoga, Zen sau știința minții noi putem să ne salvăm oarecum de această scufundare în nimic?

Pentru că, dacă nu realizăm lucrul acesta, atunci tot ceea ce găsim în filozofia orientală, în hinduism, buddhism, daoism va rămâne pentru noi literă moartă. A realiza că nu poți face nimic

este începutul. Prima lecție este: „renunț”.

Ce se întâmplă apoi? Te trezești în ceea ce este probabil o stare mentală nefamiliară. Doar privești. Nu încerci să apuci nimic. Nu aștepți nimic. Nu speri. Nu cauți. Nu încerci să te relaxezi. Doar privire, fără țel.

Nu ar trebui să spun nimic despre ceea ce urmează. A da speranțe, a promite un rezultat, n-ar face decât să strice totul. Ultimul cuvânt ar trebui să fie: „nu există speranță, nu există cale”. Cu toate acestea nu cred că e nimic rău în a mai spune câteva cuvinte – cuvinte despre ce se află de partea cealaltă a disperării, în măsura în care cu toții înțelegem că acel ceva de dincolo nu este ceva la care să tânjim și că speranța de a-l obține nu va face decât să-l îndepărteze.

Proverbul spune că „vasul pe care îl păzești nu fierbe”. Știm cu toții că în corpul uman au loc multe acte involuntare care însă încetează să existe dacă ne străduim să le facem să se întâmple, impunându-ne propria voință – să adormim, să ne aducem aminte un nume sau, în anumite circumstanțe, să ne excităm sexual. Ei bine, există ceva ce se întâmplă – cu singura condiție ca noi să nu ne străduim să se întâmple și să realizăm fără echivoc că noi nu putem să-l facem să se întâmple. În Zen este numit satori, trezirea instantanee.

Probabil că puteți înțelege acum dublul sens al metaforei cu traiectoria păsării pe cer. Așa cum pasărea nu lasă nici o urmă, nici o înregistrare a zborului său în văzduh, tot astfel dorința umană nu poate câștiga nimic de la viață. Odată ce înțelegem însă acest lucru devenim înțelepți, căci înțelepciunea cea mai profundă se găsește de cealaltă parte, chiar imediat de cealaltă parte a celei mai negre disperări. Este, evident, ceva cu mult mai mult decât disperarea – o bucurie, un sentiment de putere și viață creatoare, aș putea spune chiar o anume siguranță și certitudine mai presus de orice imaginație. Doar că este un mod de a simți pe care voința și imaginația sunt incapabile să-l producă, după cum la fel de incapabile sunt să facă oasele să crească sau să se micșoreze în ritmul pulsului. Toate acestea trebuie să se întâmple de la sine.

În același fel, tot ce este pozitiv, tot conținutul creativ al acelei experiențe spirituale numită trezire sau Nirvana trebuie să se întâmple de la sine. Nu numai că nu se poate, dar nici nu trebuie să fie indus prin încercare și voință, întrucât orice obținem prin efort nu este acel ceva.

MERGÂND PE ROATĂ

Aproape orice principiu fundamental al existenței poate fi exprimat în două moduri diferite. Pe de o parte, sunt cei care afirmă că pentru a obține cea mai profundă înțelepciune trebuie să rămânem calmi și nemișcați, neinfluențați de tumultul înconjurător. Pe de altă parte, sunt cei care afirmă că trebuie să ne mișcăm în ritmul vieții fără să ne oprim nici măcar pentru o clipă, fără teama de ceea ce va urma și fără regrete pentru ceea ce a fost. Primii sunt cei care ascultă muzica lăsând notele să le treacă prin minte fără a încerca să le oprească și nici să le grăbească. La fel ca omul perfect al lui Chuang-Tzu, ei își folosesc mintea asemenea unei oglinzi: nu se atașează de nimic, nu resping nimic; primesc dar nu păstrează. Ceilalți dansează în ritmul muzicii, păstrând ritmul și lăsându-și membrele purtate de muzică la fel de neosteniți și de neezitanți precum norii care se lasă purtați de bătaia vântului. Primii par a reflecta evenimentele pe măsură ce acestea curg, iar ceilalți par a se mișca odată cu ele. Ambele atitudini sunt totuși corecte, întrucât pentru a ajunge la înțelepciunea profundă noi trebuie concomitent să mergem și să stăm.

Noi putem să ne imaginăm viața ca fiind o roată așezată vertical, care se învârtește în timp ce omul pășește pe ea. Pe măsură ce acesta merge, roata se învârtește către el și sub picioarele lui și, pentru ca omul să nu cadă pe spate, el trebuie să meargă cu aceeași viteză cu care roata se învârtește. Dacă merge cu o viteză mai mare, va cădea în față și va aluneca de pe roată. Astfel, în fiecare moment, omul se află în cel mai înalt punct al roții; însă imediat ce încearcă să se agațe de acel punct, el încetează să mai fie pe „vârful” roții și se va dezechilibra. Și astfel, neîncercând să se cramponeze, el rămâne în vârf pentru că în secunda în care ar înceta să meargă ar înceta de asemenea să stea. Aici găsim un adevăr și mai profund. Din perspectiva eternității noi nici nu putem și nici nu avem cum să părăsim vârful roții, căci dacă un cerc este așezat într-un spațiu infinit el nu are nici vârf, nici bază. Oriunde am sta este vârful și roata se învârtește doar pentru că noi o facem să se învârtească împingând-o cu propriile noastre picioare.

LIMBAJUL EXPERIENȚEI METAFIZICE

Există o zonă a experienței umane pentru care nu avem într-adevăr nici un cuvânt potrivit în limbile noastre occidentale întrucât, deși este fundamentală pentru domenii cum ar fi religia, metafizica și mistica, ea nu se confundă cu nici unul dintre acestea. Mă refer la acel tip de experiență perenă care e descrisă ca fiind cunoașterea mai mult sau mai puțin directă a lui Dumnezeu sau a realității ultime, a esenței Universului sau indiferent ce alt nume vrem să-i dăm[2].

Conform vechilor tradiții spirituale din Asia și din Europa, care includ moduri de viață și de gândire extrem de diferite, precum buddhismul și catolicismul, acest tip de experiență constituie realizarea supremă a existenței umane – scopul, finalitatea spre care este orientată existența umană.

Cu toate acestea, potrivit filozofiei logice moderne – cum ar fi empirismul științific, pozitivismul logic și altele similare –, astfel de afirmații sunt lipsite de sens. Deși admite existența unor posibile experiențe interesante și încântătoare de ordin „mistic”, filozofia logică consideră cu totul nelegitim să le considerăm pe acestea ca purtătoare ale unei cunoașteri de ordin metafizic, respectiv o trăire a „realității ultime” sau a Absolutului.

Această critică nu se bazează atât pe o analiză psihologică a experienței în sine, cât pe o pură analiză logică a unor concepte de genul Dumnezeu, Realitate Ultimă, Ființă Absolută și altele similare – din care reiese lipsa de înțeles a acestor termeni. Nu este scopul prezentei lucrări să descrie în detaliu fazele unui astfel de demers critic, întrucât ele ar trebui să fie suficient de familiare oricărui student în filozofia modernă, și de aceea nu consider că e nevoie să ne concentrăm pe argumentația logică în sine. Punctul de pornire al prezentei expuneri îl reprezintă – într-un mod poate pervers – ideea conform căreia însuși argumentul de bază al filozofiei logice moderne reprezintă o contribuție importantă la studiul gândirii metafizice, permițându-ne să evaluăm adevăratul caracter și funcția termenilor și simbolurilor metafizice într-o manieră mult mai puțin confuză decât a fost posibil până acum.

Această evaluare nu este, însă, similară modului depreciativ propus de unii exponenți ai filozofiei logice cum ar fi Russell, Ayer sau Reichenbach. Motivul pentru care contribuția filozofiei logice la studiul metafizicii și religiei a fost minimizată se datorează faptului că acești exponenți nu s-au mulțumit să rămână doar logicieni. Din cauza unei înclinații emoționale subiective față de perspectivele religioase și metafizice, critica logică a fost folosită ca instrument în polemică și chiar ca o propagandă, cu motivații mai degrabă emoționale decât logice.

Una e să demonstrezi că Ființa, în calitate de concept, nu are semnificație logică. Cu totul

altceva este să mergi mai departe și să afirmi că acest concept metafizic, și altele similare, nu reprezintă filozofie, ci poezie, dând cuvântului „poezie” un sens puternic de dispreț. Implicația acestui demers este că „poezia” simbolurilor religioase și metafizice poate genera sau poate fi rezultatul unor trăiri emoționale superbe și inspiratoare, doar că, asemenea „artelor” în timpul unui război, sunt neesențiale vieții. Filozoful serios le tratează ca pe niște jucării încântătoare – cu menirea de a înfrumuseța viața, nu de a ajuta la înțelegerea ei – similar medicului care își pune pe peretele cabinetului său o mască de vraci adusă din Marile Sudului. Este un mod de a ridiculiza mimând aprecierea.

În timp ce exponenții filozofiei logice au încercat să diminueze contribuțiile metafizicii și ale religiei, așa-zișii apărători ai Credinței au căutat, fără prea mare succes, să găsească modalități de a-i înfrânge pe filozofi chiar pe terenul lor. În ansamblu, contraatacurile de succes au fost cele care au reușit să contracareze o ironie cu alta, cum ar fi faptul că Ayer, Reichenbach și ceilalți din grupul lor ar fi renunțat la filozofie în favoarea gramaticii.

Cu toate acestea, în contextul filozofiei occidentale această situație nu e deloc surprinzătoare, întrucât noi am trăit întotdeauna cu impresia că afirmațiile de tip religios sau metafizic sunt de același nivel cu cele de tip științific sau istoric. Am considerat ca fiind de la sine înțeles că afirmația „există un Dumnezeu” este de aceeași factură cu „există stele pe cer”. Afirmația „toate lucrurile se țin (prin El)” a fost considerată dintotdeauna ca transmițând aceeași informație ca și „toți oamenii sunt muritori”. Mai mult decât atât, enunțul „Universul a fost creat de Dumnezeu” a fost considerat o afirmație cu caracter istoric la fel ca și cea care ne spune că „telefonul a fost inventat de Alexander Graham Bell”.

Doctorul F. S. C. Northrop este de aceea perfect îndreptățit când evidențiază similaritățile esențiale care există între știință, pe de o parte, și tradiția religioasă iudeo-creștină pe de altă parte, în măsura în care ambele sunt preocupate de tema „adevărului” ca mod de structurare a realității obiective, care are o structură determinată chiar dacă e nevăzută. Într-adevăr, spiritul științific își are originile istorice în acel tip de mentalitate care este preocupată să cunoască supranaturalul și nevăzutul în termenii afirmațiilor pozitive, și care dorește să știe ce fapte se află dincolo de suprafața evenimentelor. Astfel, teologia creștină și știința se află într-o relație istorică similară ca cea dintre astrologie și astronomie sau cu cea dintre alchimie și chimie, ambele constituind teorii prin care se încearcă explicarea trecutului și prezicerea viitorului[3].

Însă creștinismul nu a dispărut o dată cu alchimiștii. Pe măsură ce știința modernă s-a dezvoltat, teologia a jucat un rol extrem de problematic. A adoptat față de știință o multitudine de poziții, variind de la denunțarea acesteia ca doctrină rivală, trecând prin conciliere și adaptare, și ajungând la un fel de izolare prin care creează impresia că teologia se referă la un mod de existență inabordabil cunoașterii științifice. Pe tot acest parcurs a persistat convingerea general acceptată, atât de către teologi, cât și de oamenii de știință, că cele două discipline de studiu foloseau același limbaj și erau interesate de aceleași tipuri de adevăruri obiective și determinate. Într-adevăr, când unii teologi vorbesc despre Dumnezeu ca având „o realitate obiectivă, supranaturală, independentă de mințile noastre și de lumea simțurilor”, ne este imposibil să ne dăm seama cum diferă limbajul lor de cel al științei. Asta pentru că Dumnezeu pare a fi un anumit lucru sau fapt – o existență obiectivă – supranatural, în sensul că El sau Acela este imperceptibil „benzii de frecvențe” a organelor noastre de simț sau a instrumentelor noastre științifice.

Atâta vreme cât va persista această confuzie între natura enunţurilor religioase şi metafizice şi respectiv a celor ştiinţifice şi istorice, este dificil de întrevăzut cum va putea filozofia logică modernă să contribuie în mod pozitiv la evoluţia metafizicii. În contextul sistemului teologic, unde Dumnezeu joacă rolul unei ipoteze ştiinţifice, respectiv acela de explicitare şi predicţie a evenimentelor, este destul de uşor de demonstrat că această ipoteză nu contribuie cu nimic la extinderea cunoaşterii. Nu putem explica ceea ce se întâmplă doar spunând că aşa vrea Dumnezeu. Pentru că, dacă totul se întâmplă datorită intenţiei sau permisiunii divine, atunci voinţa Domnului devine doar un alt nume pentru „tot ceea ce se întâmplă". Pe baza analizei logice, afirmaţia „Totul este voinţa lui Dumnezeu" devine o tautologie, respectiv „Totul este totul".

În concluzie, până acum aportul filozofiei logice la metafizică a fost unul eminamente negativ. Verdictul care pare a se impune în urma analizei logice este acela că întreaga doctrină metafizică este fie tautologică, fie lipsită de sens. Această abordare reprezintă însă o „desfiinţare" a metafizicii doar în accepţiunea ei occidentală, care constă în enunţuri ce conţin informaţii despre „obiecte transcendentale". Filozofia orientală nu a luat niciodată în serios ideea că enunţurile metafizice conţin informaţii cu un caracter pozitiv. Funcţia acestora nu este să descrie „Realitatea" ca pe un obiect al cunoaşterii, ci ca pe mod de vindecare a procesului psihologic prin care omul se auto-frustrează şi se auto-torturează prin intermediul a tot felul de probleme care nu sunt reale. Pentru mintea orientală, „Realitatea" nu poate fi exprimată; aceasta poate fi doar cunoscută într-un mod intuitiv, eliminând atât ceea ce nu este real, cât şi modurile contradictorii şi absurde de gândire şi simţire.

Principala contribuţie a filozofiei logice în acest context îl reprezintă simpla confirmare a unei idei care este clară de multă vreme atât hinduşilor, cât şi buddhiştilor, dar într-o măsură mult mai mică înţeleasă de urmaşii tradiţiei creştine. Ideea e aceea că încercarea de a vorbi, a gândi sau a cunoaşte Realitatea ultimă este o sarcină imposibilă. Dacă epistemologia este încercarea de a cunoaşte ceea ce cunoaşte, iar ontologia este încercarea de a defini „ceea ce există", atunci ele sunt nişte demersuri circulare şi inutile, similare încercării de a ne mişca proprii dinţi. Într-un comentariu la Kena Upanishad, Shankara spune:

> O cunoaştere distinctă şi definită a tot ceea ce poate deveni un obiect al cunoaşterii este posibilă; dar acest lucru nu este posibil pentru acel Ceva care nu poate deveni un astfel de obiect. Este vorba despre Brahman, El însuşi fiind Cel care cunoaşte şi care poate cunoaşte alte lucruri, dar nu Se poate face pe Sine obiect al propriei Sale cunoaşteri, tot aşa cum focul poate arde alte lucruri, dar nu se poate arde pe sine.

Într-o manieră similară descrie şi Brihadaranyaka Upanishad (iii, 4.2):

> Tu nu îl poţi vedea pe cel ce vede vederea, nu îl poţi auzi pe cel ce aude auzul, nici nu îl poţi percepe pe cel ce percepe percepţiile; acum cunoaşte-l pe cel ce cunoaşte cunoaşterea.

Sau, în formularea unui poem buddhist chinezesc:

> Este precum o spadă ce răneşte, dar care nu se poate răni pe sine;
> Precum un ochi ce vede, dar care nu se poate vedea pe sine.[4]

O dificultate similară o întâmpină fizicienii în încercările lor de a studia natura energiei. Căci există un punct de la care fizica, la fel ca şi metafizica, intră în zona tautologiei şi a lipsei de sens datorită caracterului circular al demersului pe care încearcă să-l întreprindă – să studieze electronii cu aparate care sunt, în esenţă, la rândul lor electroni. Cu riscul de a cita o sursă care este oarecum perimată, enunţul clasic al acestei probleme este cel al lui Eddington, publicat în

lucrarea sa Natura Lumii Fizice:

> Probabil că am uitat că a fost o vreme în care am vrut să ni se spună ce este un electron. Această întrebare nu a primit încă un răspuns… Ceva necunoscut face ceva şi noi nu ştim – cam la asta se limitează teoria noastră. Nu pare a fi chiar o teorie care să ne lumineze. Am citit ceva similar undeva:
>
> The slithy toves
> Did gyre and gimble in the wabe.
>
> Aici ne este sugerată o anumită activitate. Dar există aici aceeaşi lipsă de claritate referitoare la natura activităţii, precum şi la cine anume acţionează.[5]

Eddington merge mai departe şi evidenţiază faptul că, în pofida neclarităţilor, fizica „obţine rezultate” pentru simplul fapt că electronii, aceste necunoscute din interiorul atomilor, pot fi numărați.

Opt „slithy toves gyre and gimble in wabe”-ul de oxigen; şapte în cel de azot. Prin admiterea câtorva numere, până şi „Jabberwocky” poate deveni ceva ştiinţific. Ne putem aventura acum să facem o predicţie: dacă unul dintre „toves” evadează, atunci oxigenul se va putea deghiza în veşmântul ce aparţine azotului… Nu ar fi un lucru rău să ne reamintim faptul că, în esenţă, nu ştim mare lucru despre entităţile elementare din fizică, pe care le traducem ca „Jabberwocky”; atâta vreme cât numerele – toate fiind atribute metrice – rămân neschimbate, enunţul [din fizică] nu ar avea cu nimic de suferit.[6]

Ideea de bază ce se desprinde de aici e următoarea: ceea ce numărăm sau măsurăm în fizică şi tot ceea ce experimentăm în viaţa cotidiană ca date ale simţurilor sunt în esenţă necunoscute şi, probabil, imposibil de cunoscut.

Ajunsă în acest punct, filozofia logică modernă abandonează această problemă şi îşi concentrează atenţia pe altceva, plecând de la premisa că ceea ce nu poate fi cunoscut nu poate şi nu trebuie să continue să ne preocupe. Ea consideră că enunţurile care nu oferă posibilitatea fizică şi nici pe cea logică de formulare a unui răspuns, nu sunt întrebări reale. Dar această abordare nu elimină sentimentul uman obişnuit care ne face să considerăm astfel de lucruri necunoscute sau de necunoscut precum electronii, energia, existenţa, conştienţa sau „Realitatea” ca fiind, într-un fel sau altul, bizare. Însuşi faptul că nu le putem cunoaşte le face cu atât mai surprinzătoare. Doar o minte mai degrabă anostă poate să nu fie preocupată de ele – o minte neinteresată de altceva decât de structuri logice. Mintea mai complexă, care poate şi simţi, nu doar gândi, rămâne să se „înfrupte” din acel ciudat simţământ de mister care provine din contemplarea faptului că totul este, în esenţă, ceva ce nu poate fi cunoscut. Orice afirmaţie ai face referitoare de acest „ceva” se va dovedi lipsită de sens. Şi ceea ce face ca totul să fie şi mai lipsit de sens e faptul că acest „ceva” imposibil de cunoscut reprezintă fundamentul a ceva ce, altfel, cunosc într-un mod intim: pe mine însumi.

Omul occidental are o pasiune aparte pentru ordine şi logică într-o aşa măsură încât, pentru el, întreaga semnificaţie a vieţii este aceea de a pune experienţele într-o ordine. Ceea ce poate fi ordonat este predictibil, devenind astfel o bază pentru „pariuri sigure”. Noi tindem să arătăm o rezistenţă psihologică faţă de acele zone ale vieţii şi experienţelor noastre unde logica, definiţiile şi ordinea – prin care înţelegem „cunoaşterea” în sensul dat de noi – sunt inaplicabile. Pentru acest tip de minte, tot ceea ce ţine de non-determinare şi de mişcările browniene este de-a dreptul stingheritor, iar sesizarea faptului că totul poate fi redus la ceva ce noi nu putem pătrunde este

efectiv îngrijorătoare. Nu există nici un „motiv” pentru ca acest lucru să fie îngrijorător, întrucât incapacitatea noastră de a şti ce sunt electronii nu ne împiedică, se pare, să le anticipăm comportamentul la nivelul lumii noastre macroscopice.

Această rezistenţă nu se bazează pe teama produsă de o acţiune neprevăzută pe care necunoscutul ar putea să o producă, deşi bănuiesc că până şi cel mai înverşunat filozof, adept al logicii pozitiviste, ar recunoaşte că are nişte trăiri stranii în faţa necunoscutului adus de moarte. Rezistenţa este cauzată mai degrabă de opoziţia pe care acest tip de minte o manifestă faţă de conştientizarea propriilor limite în ceea ce priveşte puterea sa de a ordona şi controla. Mintea simte că dacă există aspecte ale vieţii pe care ea nu le poate ordona, este rezonabil (adică ordonabil) să uite de ele şi să-şi îndrepte atenţia spre zonele care pot fi ordonate – astfel încât senzaţia de succes, de competenţă, să poată fi menţinută. Conştientizarea acestor limite intelectuale reprezintă, pentru intelectualul pur, o umilire. Dar pentru cel care este mai mult decât un simplu calculator automat, acest mister are şi ceva minunat. În faţa necunoscutului, el simte, ca şi Goethe, că

> starea cea mai elevată la care omul poate accede este cea de minunare; dacă fenomenele primare îl fac să se minuneze, atunci să fie mulţumit; pentru că nimic nu îi poate oferi ceva mai elevat şi nimic altceva nu mai poate omul să găsească dacă ar căuta dincolo de această stare; ea este limita.

În contextul experienţelor mistice sau metafizice despre care discutăm, această stare de minunare – care are multiple profunzimi şi subtilităţi – este una dintre cele două componente importante. Cealaltă stare este cea de eliberare (ceea ce hindușii numesc Moksha), care e legată de realizarea faptului că un număr imens de activităţi umane sunt direcţionate către soluţionarea unor probleme nerealiste sau a unor pure fantezii – şi către atingerea unor obiective pe care de fapt nici nu ni le dorim.

Metafizicile speculative – ontologia şi epistemologia – constituie aspectele intelectuale ale unor frământări fanteziste de natură psihologică, care nu sunt nici pe departe prezente doar la persoanele cu predispoziţii către filozofie sau religie. Aşa cum am stabilit deja, esenţa acestor tipuri de probleme este una circulară – încercarea de a-l cunoaşte pe cel ce cunoaşte sau de a arde focul cu foc. În acest sens vorbeşte buddhismul despre eliberare, nirvana, ca formă de salvare din această Roată şi despre căutarea Realităţii ca fiind „precum căutarea unui bou când eşti deja călare pe unul.”

Fundamentul psihologic al acestor probleme circulare devine evident odată ce ne îndreptăm atenţia, de exemplu, asupra premiselor pe care se bazează problemele ontologiei. Ce premise ale gândirii şi simţirii subîntind eforturile omului de a cunoaşte „fiinţa”, „existenţa” sau „energia” ca pe nişte obiecte? Evident că una dintre acestea e faptul că aceste denumiri denotă obiecte – premisă care, la rându-i, nu ar fi putut fi făcută dacă, la baza ei nu ar sta o alta conform căreia „eu” (subiectul cunoscător) sunt diferit de „fiinţă”, care este presupusul obiect al observaţiei. Dacă ar fi clar şi fără nici un dubiu că întrebarea „Ce este fiinţa?” este, la o analiză atentă, aceeaşi cu „Ce sunt eu?”, atunci caracterul ei circular şi inutilitatea sa ar fi evidente încă de la început. Că lucrurile nu sunt nici pe departe clare este indicat de faptul că epistemologia metafizică poate formula întrebări de genul „Ce sunt eu?” sau „Ce este acel ceva care este conştient?”, fără a evidenţia caracterul lor circular. Cel mai probabil, acest tip de întrebări poate fi luat în serios numai datorită existenţei unui sentiment lipsit de logică ce ţine de nevoia găsirii unui răspuns.

Acest simțământ – comun, probabil, tuturor oamenilor – este cu siguranță senzația că „eu” (subiectul) sunt o entitate unică, izolată. Nu ar exista nevoia să mă întreb ce sunt Eu în absența existenței unui sentiment straniu legat de mine însumi. Dar, atâta vreme cât conștiința mea se simte separată, înstrăinată și fără legătură cu propriile-i rădăcini, eu pot simți înțelesul într-o întrebare epistemologică ce nu are un sens logic. Și asta deoarece simt că conștiința este o funcție a „eu”-ului – nerecunoscând că „eu”-l, ego-ul, este doar un alt nume dat conștiinței. Afirmația „Eu sunt conștient” este, în final, o tautologie mascată care nu spune decât că acea conștiință e o funcție a… conștiinței. Nu se poate ieși din acest raționament circular decât considerând că „eu” semnifică mult mai mult decât conștiența și toate componentele acesteia. Doar că, în Occident, nu acesta este înțelesul curent al acestui cuvânt. Noi asimilăm „eu”-l cu voința conștientă și nu ne asumăm autoritatea morală sau responsabilitatea pentru ceea ce facem în mod inconștient sau neintenționat – implicația fiind aceea că astfel de acțiuni nu sunt faptele noastre, ci mai degrabă evenimente care „se întâmplă” înăuntru nostru. Atunci când „eu” este echivalat cu „conștiința”, omul se simte ca o entitate desprinsă, separată și dezrădăcinată care acționează „liber” într-un gol.

Acest sentiment de dezrădăcinare este, fără îndoială, cauza insecurității psihologice a omului occidental, și ceea ce îi generează impulsul de a impune ordine și logică în toate experiențele sale. Și, deși este absurd să considerăm conștiința ca fiind o funcție a conștiinței, se pare că nu avem mijloacele pentru a identifica cui anume îi este totuși conștiința o funcție. Cel care cunoaște – și pe care psihologii îl numesc, oarecum paradoxal, inconștientul – nu poate fi niciodată obiectul propriei sale cunoașteri.

Conștiința (egoul) continuă să se simtă dezrădăcinată câtă vreme evită și refuză să accepte că nu își poate cunoaște propriul său fundament sau temei. În schimb, atunci când acceptă acest lucru, conștiința se simte conectată, ancorată, chiar dacă nu știe de ce anume este legată și în ce anume este înrădăcinată. Atâta vreme cât păstrează iluziile autosuficienței, omnicompetenței și liberului arbitru individual, conștiința ignoră necunoscutul pe care de fapt se bazează. Potrivit cunoscutei „legi a efortului invers”, acest refuz al acceptării necunoscutului aduce cu sine sentimentul de nesiguranță, iar odată cu acesta toată pleiada de probleme imposibile și frustrante, toate cercurile vicioase ale existenței umane, de la non-sensul exaltat al ontologiei până la tărâmul vulgar al luptelor pentru putere, în care indivizii joacă rolul lui Dumnezeu. Născocirile hidoase puse la cale de statul polițienesc (care aspiră la 100% ordine și siguranță) de tipul planificării activității celor care planifică, a păzirii celor care păzesc și a investigării celor care trebuie să investigheze, reprezintă echivalentele de ordin politic și social ale căutărilor metafizicii speculative. Ambele își au originile psihologice în reticența conștiinței, a egoului, de acceptare a propriilor limite și de recunoaștere a faptului că fundamentul și esența a ceea ce e de cunoscut este necunoscutul.

Nu contează prea mult dacă numim acest necunoscut Brahman sau Blah, deși uneori ultimul cuvânt indică intenția noastră de a-l uita, iar primul pe cea de a-l reține. E important să nu uităm că legea efortului invers ne spune că acesta funcționează în sens opus. Eu realizez faptul că esența mea, ceea ce sunt, este cu totul dincolo de înțelegere și cunoaștere. Această esență nu este „eu” – un cuvânt care sugerează că ea ar însemna ceva – ea este non-sens și non-lucru; iată de ce în buddhismul Mahayana ea poartă numele de Tathata (termen care, tradus corect, înseamnă „așa-așa”), sau de shunyata, „vacuitatea” sau indeterminatul. În mod asemănător, vedantinii vorbesc despre „Tat tvam asi” – „Acela ești tu” – fără a oferi undeva o descriere a ceea ce înseamnă

„acela”. Omul care încearcă să se cunoască, să se înțeleagă pe sine, devine nesigur, asemeni celui care se sufocă pentru că își ține respirația. Pe de altă parte, cel care înțelege pe deplin că nu se poate cunoaște pe sine cu adevărat, renunță la încercare, se relaxează și este împăcat. Dar aceasta nu se întâmplă dacă omul respinge problema și nu se oprește pentru a se minuna, a simți și a deveni pe deplin conștient de imposibilitatea reală de a se cunoaște pe sine.

Pentru mentalitatea religioasă modernă occidentală, această abordare eminamente negativă a Realității este aproape de neînțeles, întrucât sugerează că lumea se bazează pe nisipurile mișcătoare ale lipsei de sens și ale capriciului. Pentru cei ce echivalează sănătatea mintală cu ordinea, aceasta e o doctrină care conduce la disperare. Cu toate acestea, cu mai puțin de cinci secole în urmă, un mistic catolic afirma despre Dumnezeu: „Prin iubire El poate fi simțit și păstrat, dar niciodată prin gândire” și că Dumnezeu poate fi cunoscut prin „non-cunoaștere”, prin „ignoranță mistică”.[7] Iubirea despre care vorbește el nu este una emoțională. E o stare generală a minții ce apare atunci când un om, odată ce își înțelege neputința, încetează să mai încerce să se ia în stăpânire, să pună ordine pretutindeni și să devină dictatorul universului.

În zilele noastre, filozofia logică ne pune la dispoziție aceeași tehnică a negației, considerând că orice afirmație în care credem că am surprins sau am definit Realitatea este de fapt lipsită de sens. Atunci când limba încearcă să se transpună pe sine în cuvinte, cel mai bun lucru pe care îl poate obține este o limbă răsucită. De aceea, procedeele filozofiei logice vor produce nelinişte doar acelor teologi și metafizicieni care își imaginează că definițiile date de ei Absolutului chiar definesc ceva. Pe de altă parte, filozofilor hinduși și buddhiști, precum și câtorva mistici catolici, le-a fost întotdeauna clar că expresii precum „Brahman”, „Tathata” și „Dumnezeu” nu desemnau un lucru, ci un non-lucru – ele indicau un gol în cunoaștere, tot așa cum o fereastră este conturată de o ramă.

Însă filozofia logică duce critica mai departe și afirmă că enunțurile și afirmațiile de tip non-sens nu reprezintă filozofie, întrucât nu contribuie cu nimic la cunoaștere – prin aceasta înțelegând că aceste enunțuri nu ne ajută să previzionăm nimic și nu ne oferă nici o indicație în privința comportamentului uman. Aceasta este parțial adevărat, însă omite un lucru fundamental, și anume că filozofia – înțelepciunea – constă în aceeași măsură în spații, nu doar în linii, în recunoașterea a ceea ce nu este și nu poate fi cunoscut, nu doar a ceea ce este și poate fi cunoscut. Dar trebuie să trecem dincolo și acest truism. Cunoașterea este mai mult decât „know-how”, iar înțelepciunea înseamnă mai mult decât a previziona și a ordona. Viața omului devine un fantastic cerc vicios atunci când el încearcă să ordoneze și să controleze lumea și pe sine însuși dincolo de anumite limite, iar aceste „metafizici negative” conțin cel puțin dispoziția categorică și pozitivă de a relaxa acest efort excesiv.

Însă dincolo de toate acestea, ele au o consecință pozitivă care este și mai importantă. Ele „integrează” logica și gândirea conștientă cu nonsensul, acea matrice indeterminată pe care o găsim la temelia tuturor lucrurilor. Asumpția potrivit căreia sarcina filozofiei, ca și a vieții umane, este îndeplinită doar prin predicție și ordonare, și aceea că „nonsensul” n-are nici un fel de valoare, se bazează pe ceea ce putem numi „schizofrenie filozofică”. Dacă rolul omului constă în întregime în a combate haosul cu logica, în a determina indeterminatul, dacă „binele” este rațional și „răul” este straniu, atunci logica, conștiința și creierul uman sunt în conflict cu însăși sursa vieții lor și a propriilor lor capacități. Nu trebuie să uităm vreodată că procesele care duc la

formarea creierului sunt inconștiente și că dincolo de ordinea perceptibilă a lumii macroscopice se află universul „lipsit de sens și determinare” al lumii microscopice, cu acele „gyring” și „gambling” care formează „tove”-ul pe care îl numim energie – și despre care nu știm nimic. Ex nihilo omnia fiunt. Însă acest „nimic” este un lucru extrem de straniu.

Filozofia logică pare a nu fi acceptat faptul că termenii „non-sens” sunt departe de a fi fără valoare, fiind esențiali pentru orice sistem de gândire. Ar fi aproape imposibil de construit un sistem filozofic sau o știință care să fie un „sistem închis” în care fiecare termen este definit extrem de riguros. Gödel ne-a oferit o dovadă logico-matematică a faptului că nici un sistem nu își poate defini propriile axiome fără auto-contradicții, iar începând cu Hilbert matematica modernă folosește punctul ca pe un concept în întregime nedefinit. Așa cum cuțitul poate tăia alte lucruri dar nu se poate tăia pe sine, la fel gândirea folosește termeni care pot defini dar nu pot fi definiți; filozofia logică însăși nu poate scăpa de propriile sale limitări.

Spre exemplu, atunci când filozofia logică afirmă că „sensul adevărat este o ipoteză ce poate fi verificată”, trebuie să accepte că însuși acest enunț este fără sens atâta vreme cât nu poate fi verificat. În mod similar, atunci când insistă că singurele realități sunt „lucrurile” ce pot fi evaluate prin intermediul „observației științifice”, această filozofie trebuie să accepte că nu poate și nu răspunde la întrebarea „Ce este un lucru?”. Dacă spunem că „lucrurile” sau „faptele” sunt acele fragmente de experiență simbolizate de substantive, nu facem altceva decât să înlocuim acea lipsă ireductibilă de sens exprimată prin cuvântul „lucru” cu „experiență”. Lipsa fundamentală de sens nu poate fi evitată, iar încercarea de construire a unui sistem de gândire care să se auto-definească este un cerc vicios tautologic. Limbajul nu se poate dispensa de cuvântul „este”, și cu toate acestea dicționarul ne spune că „ceea ce este” este „ceea ce există”, iar „ceea ce există” este „ceea ce este”.

Atunci, dacă trebuie să admitem că dacă până și un termen lipsit de sens și nedefinit este necesar pentru întreaga gândire, noi am admis deja principiul metafizic conform căruia fundamentul sau temeiul tuturor „lucrurilor” este ceva indefinibil (sau infinit) și dincolo de sens – care întotdeauna va scăpa încercărilor noastre de înțelegere și control. Acesta este Supranaturalul, în sensul său propriu de ceva ce nu poate fi „naturat”, și în sensul său imaterial, de ceva ce nu poate fi măsurat, dimensionat sau „materializat”. În sensul său deplin, această admitere reprezintă exact credința – recunoașterea faptului că trebuie să ne „abandonăm” unei surse primordiale, unui Sine dincolo de ego, care se află dincolo de definiția gândirii și de controlul acțiunii.

Credința, în sensul popular creștin, este mai prejos decât credința despre care am vorbit înainte, deoarece obiectul ei este un Dumnezeu imaginat ca având o natură determinată. Dar câtă vreme acest Dumnezeu poate fi un obiect cunoscut cu o natură determinată, El este un idol, și credința într-un astfel de Dumnezeu este idolatrie. Așadar prin însăși acțiunea de demolare a conceptului de Absolut ca fiind un „ce” sau un „fapt” despre care se pot face afirmații și determinări, filozofia logică și-a adus contribuția ei esențială la credința religioasă – în defavoarea antitezei acesteia, credința în sensul ei popular. În vreme ce logicienii pozitiviști și-au unit forțele fără să vrea cu profeții evrei în denunțarea idolatriei, putem spune că profeții fac parte din aceeași mare tradiție metafizică care, în hinduism și buddhism, a eliminat total apelul la idoli.

În concluzie, funcția „afirmațiilor” de tip metafizic în hinduism și buddhism nu este aceea de a transmite informații pozitive despre Absolut, nici de a descrie experiențe în care acest Absolut

devine un obiect al cunoașterii. Așa cum se spune în Kena Upanishad: „Brahman este necunoscut celor care Îl cunosc, și este cunoscut celor care nu Îl cunosc deloc.” Această cunoaștere a Realității prin necunoaștere este starea psihologică caracteristică omului al cărui ego nu mai este scindat sau disociat de propriile experiențe, care nu se mai percepe pe sine ca fiind o întrupare izolată a logicii și conștiinței, separat de diferitele „gyring” și „gimbling” ale necunoscutului. În felul acesta el reușește să se elibereze din samsara, Roata, respectiv din acea cușcă psihologică a tuturor oamenilor care se agită neîncetat cu probleme imposibile cum ar fi cunoașterea celui care cunoaște, controlul celui care controlează, și organizarea celui care organizează, asemeni șarpelui încolăcit ouroboros care își mușcă propria coadă.

2 Nu am echivalat această experiență cu „misticismul” întrucât acesta din urmă conține adeseori elemente de natură simbolică și afectivă care nu sunt în nici un fel relevante în contextul tipului de experiență despre care discutăm aici.

3 Există, evident, și alte interpretări ale rolurilor propriu-zise ale alchimiei și astrologiei, care sunt descrise ca fiind semnificativ diferite de cele ale științei. Înțelese în profunzime, nici alchimia și nici astrologia nu au nimic în comun cu predicția sau controlul evenimentelor viitoare, ci reprezintă mai degrabă simbolizări ale unor evenimente „eterne” și ale proceselor prin care acestea se manifestă în prezent.

4 Zenrin Kushu – o antologie de poezie chineză folosită pentru studiul și practica buddhismului Zen.

5 Eddington, sir Arthur Stanley, Nature of Physical World, Londra, 1935, pagina 280.

6 Ibid., pag. 281.

7 Din volumul The Cloud of Unknowing editat de Don Justin McCann, Londra 1943. Doctrina cunoașterii lui Dumnezeu prin „non-cunoaștere” (agnosia) derivă din scrierile metafizicianului de origine siriană Dionisie Areopagitul care a trăit în secolul al VI-lea e.n.., în special din lucrarea sa Theologia Mystica, publicată de Migne în antologia Patrologia Graeca, vol. 3. O traducere a acestei din urmă lucrări se găsește în ediția îngrijită de părintele McCann.

INTENȚII POZITIVE

Un vechi proverb spune că drumul spre iad este pavat cu intenții bune. Aceia care cred că motivația este cel mai important element al oricărei acțiuni vor fi contrariați de această afirmație. Nu este oare Scopul Just primul pas al căii descrise de Buddha și nu se subliniază mereu și mereu că orice pas poate fi periculos dacă motivația care îl determină nu este una pură? Atâta doar că trebuie să fim atenți la intențiile pozitive. Există intenții bune și intenții bune, iar lucrurile nu sunt întotdeauna așa cum par. Nimic nu este mai ușor decât să întoarcem spatele lumii pentru că suntem incompetenți în ceea ce privește modul în care aceasta funcționează. Nu este nimic înțelept în a disprețui bogăția pentru simplul motiv că nu suntem în stare să o obținem și nici să hulim plăcerile simțurilor pentru că nu avem capacitatea de a ni le satisface. Atâta vreme cât dorința pentru astfel de lucruri există, dacă dorința este strivită de circumstanțe nu ne ajută cu nimic să adăugăm păcălirea de sine la frustrare. Nici un iad nu este mai cumplit decât acela în care cineva trăiește fără a fi conștient de asta.

Și asta pentru că dorința care este hulită pentru simplul motiv că nu poate fi satisfăcută este cel mai mare dușman al omului. El poate pretinde că dorința nu există, că a fost învinsă, dar trebuie să avem puterea de a răspunde cinstit la întrebarea: „dacă aș putea să-mi satisfac această dorință, aș face-o?” Dacă această întrebare nu-și găsește răspunsul, renunțarea cu pompă la cele lumești, adoptarea ascetismului nu din dorință ci din necesitate sau mândrie, nu înseamnă altceva decât ascunderea de dușman, ceea ce ne face și mai vulnerabili. De aceea primul pas pe Cale este să știm ce vrem, nu ceea ce ar trebui să vrem. Doar astfel poate pelerinul să pornească la drum fiind pe deplin pregătit. Altfel va fi precum un general care își conduce armata printr-un tărâm necunoscut și care, în loc să-și identifice propriile avantaje și apoi forța și poziția inamicului, este preocupat doar de cum ar trebui să fie lucrurile. Oricât de bogată îi va fi imaginația, cu certitudine își va conduce armata la dezastru.

ZEN

Deşi Zen este un cuvânt format doar din trei litere, sensurile sale nu ar putea fi explicate nici în trei volume, ba poate nici în trei biblioteci. Dacă ar fi ca cineva să scrie cărţi pe acest subiect până la sfârşitul timpului şi tot nu l-ar putea explica pe deplin, întrucât tot ceea ce se poate scrie sunt doar idei despre Zen, dar nu Zenul în sine. Cu certitudine că oricine îşi imaginează că a explicat Zenul nu a făcut decât să ne îndepărteze de el; Zenul nu poate fi limitat la definiţii aşa cum vântul nu poate fi prins într-un recipient fără a înceta să mai fie vânt. Aşadar orice încercare de a scrie despre Zen poate părea o absurditate, dar numai dacă cititorul sau autorul îşi imaginează că Zenul poate fi conţinut în câteva idei. O carte despre Londra nu este Londra, şi nici o persoană întreagă la cap nu-şi imaginează că ar putea fi. Cu toate acestea oameni aparent inteligenţi fac adeseori greşeala ridicolă de a identifica un sistem filozofic, o dogmă, o credinţă, cu Adevărul Ultim, imaginându-şi că au găsit acel Adevăr încorporat într-un set de enunţuri ce li se pare atrăgător pentru propria minte.

Există mii şi mii de oameni care scormonesc prin cărţi, participă la prelegeri ale unor învăţători faimoşi sau vizitează diferite grupuri religioase cu speranţa zadarnică că într-o zi vor da peste explicarea misterelor vieţii: o spusă, o idee, ceva care să conţină răspunsul la misterul infinit. Unii continuă această căutare până mor, alţii îşi imaginează că au găsit ceea ce îşi doresc într-una sau alta dintre ideologii, în timp ce doar puţini reuşesc să treacă dincolo de ideile despre Adevăr şi să ajungă la Adevărul însuşi.

Există unele religii şi filozofii care se pretează mai uşor la apariţia erorii de a confunda conceptul cu realitatea, religii în care credinţa şi simbolul sunt considerate mai importante decât experienţa spirituală pe care ele ar trebui să o întruchipeze. De fapt acest lucru nu e atât un reflex al acelor religii cât mai degrabă denotă ignoranţa credincioşilor. Există însă cel puţin o cale spirituală în care această greşeală e aproape imposibil de făcut, tocmai pentru că nu există nici o credinţă, nici un sistem filozofic, nici o culegere de texte sfinte, nici o doctrină care să poată fi înţeleasă prin intermediul intelectului. În măsura în care poate fi numită cale spirituală ea constă doar în diferite modalităţi de eliberare a sinelui de limitări, modalităţi care sunt poetic descrise ca fiind degete îndreptate spre lună – fiind considerat un prost cel care confundă degetul cu luna. Această cale spirituală este Zenul, o formă de buddhism care a apărut în China şi care acum înfloreşte în special în Japonia.

Zen este un cuvânt japonez derivat din chinezescul Ch'an sau Ch'an-na, o formă a cuvântului sanscrit dhyana, tradus de obicei ca „meditaţie sau contemplare". Aceasta este de fapt o traducere

înșelătoare întrucât, deși în terminologia Yoga dhyana semnifică o anumită stare de contemplare pe care o numim impropriu „transă”, Zen este un termen mult mai complex. Suntem mai aproape de sensul său corect dacă ne amintim că acest dhyana este înrudit cu gñana (de unde grecescul gnosis) sau Cunoaștere în sensul cel mai înalt al acestui termen, respectiv suprema iluminare spirituală. Gñana (scris câteodată și dzyan) este foarte apropiat de Zen, cu atât mai mult cu cât Zenul se spune că a apărut în lume atunci când Buddha Gautama s-a iluminat în timp ce medita sub faimosul copac Bodhi din Bodhgaya în nordul Indiei. Atunci el a descoperit, conform maeștrilor Zen, ceva ce nu poate fi exprimat prin cuvinte; o experiență prin care fiecare dintre noi trebuie să trecem personal; ceva ce nu poate fi transferat altcuiva, așa cum nu putem mânca mâncarea pentru altcineva.

Cu toate acestea Zenul, ca o formă specifică de cult, este în principal un produs al minții chineze. Buddhismul dezvoltat în India este un sistem filozofic abstract și extrem de subtil, un cult al transcendenței sublime perfect adaptat locuitorilor dintr-o zonă caldă, unde viața poate înflori fără mari eforturi. Pe de altă parte, chinezii și japonezii trăiesc într-un climat similar cu al nostru și au o aplecare către aspectele practice similară celei întâlnite la popoarele nord-europene. Probabil că marele triumf al buddhismului este acela că a reușit să se adapteze unei mentalități atât de diferită de cea indiană. Zenul a mai fost descris ca revoluția chineză împotriva buddhismului. Ar fi însă mai aproape de adevăr să-l numim interpretarea chineză a buddhismului, deși cuvântul „revoltă” transmite caracterul agresiv, iconoclast al Zenului – un cult care nu are răbdare pentru nici o practică ce nu are o legătură imediată cu singurul lucru cu adevărat important: Iluminarea. Pentru a înțelege această revoltă sau interpretare (sau și mai bine zis „interpretare revoluționară”) merită reținute câteva lucruri fundamentale despre buddhism.

Buddha, care a trăit în jurul anului 600 î.e.n., ne-a învățat că viața, așa cum ne-o trăim noi, este în mod necesar lipsită de armonie datorită atitudinii noastre egoiste, posesive. În sanscrită această atitudine este numită trishna (adeseori tradus eronat prin „dorință”) și deși nu avem un cuvânt similar în engleză, îl putem înțelege ca semnificând dorința noastră de a ne opune schimbării, de a ne „salva propria piele” cu orice preț, de a poseda tot ceea ce ne place; într-un cuvânt, să ne agățăm de viață cu „ghearele”. Această expresie își are propria morală. Atunci când ceva viu și dinamic este imobilizat, el moare la fel ca o floare tăiată. Egoismul reprezintă o agățare disperată de sine; implică construirea unei fortărețe, refuzul de a lua parte la jocul vieții și refuzul acceptării legilor eterne ale mișcării și schimbării cărora cu toții le suntem supuși. Însă acest refuz este doar o iluzie. Fie că vrem, fie că nu vrem, schimbarea vine și cu cât rezistența este mai mare cu atât durerea este mai mare. Buddhismul conștientizează frumusețea schimbării, întrucât viața este precum muzica: dacă ținem o notă mai mult decât trebuie, melodia s-a pierdut. De aceea buddhismul poate fi sintetizat în două propoziții: „Nu te atașa!” și „Mergi mai departe!”. Renunță la dependența de sine, la permanență, la circumstanțele particulare și continuă să te miști odată cu mișcările vieții. Starea mentală astfel obținută poartă numele de Nirvana. Dar această învățătură poate foarte ușor să fie greșit interpretată, întrucât e lesne să reprezentăm această doctrină a „abandonului” ca pe o negare a vieții și a lumii, considerând Nirvana o stare în care nu mai suntem interesați de preocupările pământești.

Zen a corectat această eroare într-un mod surprinzător și unic, în așa măsură încât multe din învățăturile Zen pot părea la prima vedere bufonerie sau nonsens.

Un discipol a venit la Maestrul Chao-Chu și i-a spus: „Tocmai am sosit la mănăstire. Îmi poți

da, te rog, niște sfaturi?”

Maestrul răspunse: „Ai mâncat deja micul dejun?”

„Da, Maestre, am mâncat.”

„Atunci spală vasele.”

Se spune că în urma acestor cuvinte discipolul s-a iluminat, înțelegând sensul profund al Zenului.

Cu altă ocazie un maestru se pregătea să vorbească în fața unei audiențe când o pasăre a început să cânte în apropiere. Maestrul a tăcut până când pasărea a terminat de cântat și apoi, anunțând că prelegerea lui s-a încheiat, a plecat.

Un alt maestru a pus o cană în fața a doi dintre discipolii săi. „Fără s-o numiți cană, vă rog să-mi spuneți ce este, zise el.”

Unul dintre discipoli răspunse: „Nu poate fi numită o bucată de lemn”. Maestrul, nesatisfăcut de răspuns, se întoarse către celălalt discipol, care a răsturnat carafa și a plecat.

Această acțiune a fost considerată corectă de către maestru. Ne putem pune întrebarea în ce măsură astfel de abordări neconvenționale au chiar și cea mai mică legătură cu religia sau chiar cu sănătatea mintală. Ele sunt considerate de către exponenții Zenului ca fiind de maximă importanță și dacă este să ne amintim faptul că Zenul a avut fără nici o îndoială una dintre cele mai importante influențe asupra artei și culturii extrem-orientale, astfel de comportamente trebuie tratate cu respect. Există oare vreo semnificație simbolică? Care să fie aceasta? Ei bine, ele nu au o semnificație simbolică și nu au o semnificație despre nimic. Ele au legătură cu ceva, iar acel ceva este omniprezent dar adeseori ignorat – viața. Maestrul Zen nu face decât să ne prezinte viața așa cum decurge ea în prezent; fără a folosi cuvinte sau idei, el își învață discipolii să cunoască viața în mod direct. Uneori, ca răspuns la o întrebare spirituală, el va da o palmă discipolului peste față, oferind o realitate ca răspuns la ceva abstract. Dacă ar fi dat un răspuns logic, discipolul l-ar fi putut analiza disecându-l intelectual și ar fi sfârșit cu o imagine lipsită de viață despre un adevăr viu. În schimb, printr-o palmă, o pasăre, o carafă, un teanc de vase murdare, nu e loc pentru nici o greșeală. O palmă dispare în momentul imediat următor după ce a fost dată. Nu există nimic de care să te agăți, există doar acel fapt concret, plin de viață și care nu poate fi făcut să dureze. La fel, pasărea este pasăre; îi poți auzi cântecul, dar nu-i poți „măsura” sunetele pentru a le face să dureze.

Cântecul există pur și simplu și apoi dispare, iar frumusețea sa este dată tocmai de sunetele care nu așteaptă să fie analizate. De aceea maestrul Zen nu încearcă să-ți prezinte idei despre viață; el încearcă să-ți ofere crâmpeie de viață și să te facă să conștientizezi viața care este în și în jurul tău, să te facă să o trăiești în loc să fii doar un simplu spectator, un accesoriu absorbit în studiul scheletului unui eveniment de mult încheiat. O simfonie nu poate fi explicitată printr-o analiză matematică a notelor care o compun; misterul frumuseții feminine nu va putea fi revelat de o autopsie; și nimeni nu a putut vreodată înțelege miracolul zborului unei păsări împăind-o și punând-o într-o vitrină. Pentru a înțelege și aprecia toate acestea trebuie să trăiești și să te miști odată cu ele pentru că sunt vii. La fel și cu universul: nici un efort intelectual de a-l analiza nu-l va putea explica, întrucât filozofia și știința îi pot cel mult descifra mecanismele dar niciodată sensul, acel Tao despre care vorbesc chinezii.

”Ce este Tao?” Un maestru Zen răspunde „Viața cotidiană este esența Tao.”

”Și cum poate cineva să fie în consonanță cu Tao?” ”Cu cât vei încerca mai mult, cu atât te vei îndepărta”.

Și asta întrucât a ne imagina că există un „eu” separat de viață și care trebuie să se armonizeze cu aceasta ne duce direct în capcană. Atâta vreme cât ne propunem să găsim acest Tao, plecăm de la premise că eu și Tao suntem diferiți. Iată de ce maeștrii Zen nu vorbesc despre ceea ce presupune a te ilumina sau ce este Tao. Ei pur și simplu se concentrează pe Tao. Atunci când citești o carte nu ajungi la nici un rezultat dacă te gândești cum poți să te concentrezi mai bine pe lectură; pentru că atunci în loc să dai atenție conținutului cărții, atenția ta e îndreptată spre eforturile pe care le faci pentru a te concentra. Secretul este tocmai să dai atenție cărții și să uiți de tine. Dar asta nu e totul. Cartea va fi de puțin ajutor dacă mergi în cealaltă extremă și o parcurgi superficial. Dimpotrivă, trebuie să faci apel la capacitatea ta de înțelegere și la inteligența ta și astfel, unind propriile gânduri generate de lectură cu ideile extrase din carte, ia naștere ceva nou. Această „unire” reprezintă scopul principal; și tu trebuie doar să faci, fără să iroseşti energia gândindu-te la cum să o faci. La fel e și cu Zenul. El nu ne cere să ne abandonăm vieții în sensul în care ceilalți să ne stăpânească și să ne controleze. Există oameni care nu trăiesc cu adevărat, care fie au doar gânduri despre viață fără a acționa, fie se lasă purtați de colo-colo de valurile circumstanțelor, fiind atât de copleșiți de evenimente încât nu mai au nimic al lor.

Buddhismul în schimb, reprezintă Calea de Mijloc, care nu înseamnă nicidecum un compromise, ci unirea contrariilor și generarea unui „terț superior”, la fel cum unirea dintre un bărbat și o femeie dă naștere unui copil. Acest proces se regăsește în aproape toate religiile, uneori ascuns, alteori la vedere. În creştinism omul trebuie să renască din apă și spirit, care reprezintă simboluri ale materiei și energiei, ale vieții concrete și ale minții umane. Astfel rugăciunea către Cristos de a „se naște în noi” exprimă aceeași speranță pentru atingerea Iluminării descrisă în Buddhism, povestea naşterii lui Cristos fiind o alegorie a acestei idei. Sfântul Duh reprezintă spiritul iar Maria (derivată din latinescul „mare”) reprezintă lumea, ceea ce în sanscrită este maya. Pe mama lui Buddha o chema Maya și despre el se spune că a fost rezultatul unei imaculate concepții. de aceea manifestare înlăuntrul nostru a lui Cristos sau Buddha sau Tao sau Krishna este de fiecare dată rezultatul unui proces de tipul celor exemplificate prin comportamentele neaşteptate ale maeştrilor Zen. Este vorba de înțelegerea profundă că în spatele celor Mulți se află Unul; este vorba despre aducere laolaltă a contrariilor, a subiectului și a obiectului, a ego-ului și a universului pentru crearea Copilului Divin.

Trebuie însă să fim atenţi la această definiție care sumarizează într-un mod convenabil sensul demersului spiritual. Poate foarte uşor deveni o frază lipsită de sens, un adevăr încătușat într-o carapace, fiind astfel lipsit de orice utilitate, ofilindu-se și apoi murind. De aceea Zenul intervine în acest punct cu o întrebare incomodă: „Dacă pe cei Mulți îi reducem la Unul, la ce îl putem reduce pe acesta?” Doar acela care ştie răspunsul înțelege Zenul. Ar fi inutil să încercăm să mai explicăm, întrucât asta ar contravine însuși scopului căii Zen, care este acela de a-l determina pe fiecare să-și afle răspunsul. Este la fel ca o povestire poliţistă căreia îi lipseşte ultimul capitol; rămâne un mister, o rază de lumină care poate fi văzută și folosită, dar care nu poate fi prinsă-iubită și niciodată posedată. Și prin asta putem ajunge să știm cu adevărat că Zenul e viața.

UNUL

Doctrinele religiei sunt simboluri folosite de către sfinţi şi înţelepţi pentru a descrie experienţe spirituale, la fel cum oamenii obişnuiţi folosesc cuvintele pentru a descrie experienţe mentale şi fizice. Cei care studiază religia recunosc două tipuri de experienţe spirituale, dintre care primul se aseamănă cu ceea ce numim o stare mentală, precum fericirea, iubirea sau frica; cel de-al doilea tip se referă la experierea a ceva ce este în afara noastră, ca atunci când vedem stelele, copacii sau dealurile. În limbajul religiei, primul tip de experienţe poate fi numit simţământul de eliberare, de salvare sau de izbăvire, iar cel de-al doilea, viziunea beatifică. Doctrinele religioase îşi au originea în astfel de încercări de a transmite şi altora aceste experienţe, prin integrarea unei stări mentale într-o concepţie despre univers sau prin consemnarea unei anumite viziuni ca bază a unui articol de credinţă. Viziunile sunt oarecum mai spectaculoase şi mai pline de senzaţional decât stările mentale şi, întrucât au formă, culoare şi mişcare, sunt mai uşor de descris. Ultimele sunt comune tuturor religiilor, însă nu aduc cu ele în mod necesar acel simţământ de eliberare, salvare sau izbăvire, care reprezintă tipul cel mai profund, mai împlinitor şi mai de durată dintre toate experienţele religioase. Sunt puţini aceia care nu ar prefera această experienţă în locul a o mie de viziuni.

Au fost făcute multe încercări de a descrie acest simţământ al salvării care în buddhism este numit Nirvana iar în hinduism Moksha. Acolo unde aceste descrieri capătă forma unor doctrine, observăm că între ele există multe diferenţe care deseori creează confuzie în mintea celor care le studiază. Dacă doctrinele creştine se deosebesc de cele hinduse, aceasta nu implică neapărat că religiile sunt diferite, întrucât o singură stare mentală poate fi descrisă de mai multe doctrine şi pentru că fără această stare mentală religia – constând într-o simplă colecţie de doctrine – nu are nici un înţeles; ea ar fi o simplă înşiruire de cuvinte fără sens. Însă doctrinele diferă între ele pentru că oamenii au tradiţii şi fundamente mentale diferite; un englez şi un chinez pot avea acelaşi sentiment, dar îl vor descrie diferit întrucât se raportează la el legându-l de diferite contexte mentale. De aceea nu este înţelept să studiem religia raportându-ne la doctrină ca doctrină, aceasta fiind o abordare superficială. Doctrinele şi conceptele variază la fel cum variază limbile, dar unul şi acelaşi sens poate fi transmis atât în engleză cât şi în franceză. Creştinii cred în existenţa unui Dumnezeu personal în timp ce buddhiştii nu cred, dar din punctul de vedere al adevărurilor esenţiale ale religiei această diferenţă este la fel de superficială ca faptul că în limba franceză substantivele au gen în timp ce în limba engleză nu au.

De aceea, pentru a extrage adevăratul înţeles al unei doctrine religioase trebuie să ne

întrebăm: „Ce semnifică această doctrină în termenii unei stări mentale? Ce simţământ faţă de viaţă şi univers l-a putut face pe un om să gândească în acest mod?” Căci experienţa religioasă este precum experienţa frumuseţii; într-adevăr, este ceva strâns înrudit cu perceperea frumuseţii în întregul existenţei, în loc să ne limităm la o singură imagine, scenă, pictură sau melodie. Beethoven şi Stravinsky stârnesc amândoi acelaşi sens al frumuseţii, fiind însă la fel de diferiţi ca stil cum e creştinismul faţă de buddhism. Ceea ce este important este că amândoi stârnesc acest simţământ; putem să discutăm şi să argumentăm până la plictiseală despre „meritele” lor, fără a ajunge însă la o concluzie. Ar fi mult mai eficient însă dacă am lua pe cineva care simte frumuseţea ascultându-l pe Beethoven şi pe altcineva care simte frumuseţea ascultându-l pe Stravinsky şi să vedem nivelurile de profunzime ale simţirii lor. Însă în această încercare ne-am confrunta cu diverse elemente intangibile şi imponderabile, care ar face inutile metodele obişnuite de critică şi dezbatere şi am putea judeca doar bazându-ne pe intuiţie. Acelaşi principiu se aplică şi religiei, experimentarea frumuseţii din artă fiind aici înlocuită de sentimentul salvării. Prin asta nu înţeleg eliberarea de conştiinţa morală şi nici măcar certitudinea unei eterne vieţi de extaz după moarte, deşi aceste lucruri pot fi atinse urmând diferite sisteme religioase. Aceste forme elementare ale „salvării” au cu nivelurile profunde aceeaşi legătură pe care fiorul senzual o are cu percepţia frumuseţii.

Ce este atunci sentimentul profund şi autentic al salvării? În măsura în care această întrebare poate avea răspuns, este cel mai potrivit să ne raportăm la cea mai importantă doctrină din toate religiile, o doctrină ce se referă la o stare mentală. În acest scop cea mai bună alegere este probabil ideea de Brahman din hinduism şi Vedanta, întrucât reprezintă atât cea mai simplă, cât şi cea mai subtilă dintre doctrine, subtilitatea venind din simplitate. Deşi această doctrină se regăseşte şi în alte sisteme, în Vedanta ea capătă cea mai bună exprimare filozofică. Ea afirmă că toate lucrurile, evenimentele, gândurile şi calităţile care pot exista reprezintă aspecte ale unei singure Realităţi, care uneori este denumită Sinele universului. În esenţă toate aceste aspecte sunt ireale; ele sunt reale doar în măsura în care fiecare reprezintă o manifestare a lui Brahman sau a Sinelui. Cu alte cuvinte, sinele autentic al oricărui lucru este Brahman şi nu ceva ce aparţine exclusiv lucrului respectiv. Fiecare individ este astfel o expresie a lui Brahman, fără ca două aspecte ale acestuia să fie identice. Dar sinele omului este cu mult mai mult decât ceea ce el consideră a fi ego-ul său, respectiv persoana numită John Smith sau William Jones. Ego-ul este un şiretlic sau un truc (maya) folosit de Brahman pentru a se putea manifesta, iar sinele cel mai profund al omului este identic cu Sinele tuturor lucrurilor. Astfel, dacă cineva vrea să ştie ce este Brahman, nu trebuie decât să privească în jur, să gândească, să acţioneze, să fie conştient şi să trăiască, întrucât tot ceea ce este descoperit prin simţuri, gândit de minte sau simţit în inimă este Brahman.

În alte sisteme de gândire Brahman are alte nume – „Tao” în chineză sau „Dumnezeu”, „Allah”, „Viaţă Infinită”, „Impuls Vital”, „Absolutul”, sau oricare alt termen. De fapt intuirea existenţei Realităţii Unice reprezintă esenţa tuturor religiilor mistice, doar că puţini sunt aceia care au înţelegerea corectă a ceea ce înseamnă să simţi această intuiţie la nivel personal. Probabil ne este mai uşor să ne raportăm la această idee ca fiind o speculaţie metafizică, o teorie mai mult sau mai puţin plauzibilă despre structura fundamentală a vieţii. Gândim că poate odată ne va fi posibil să pătrundem în cele mai adânci cotloane ale sufletelor noastre, să atingem această esenţă

universală misterioasă și să accesăm puterile ei extraordinare. Aceasta, însă, nu pare a fi calea corectă de urmat. În primul rând, ea nu e de găsit doar „în cele mai adânci cotloane ale sufletelor noastre” și în al doilea rând, cuvântul „esenţă” ne face să ne gândim la ceva foarte rafinat, ceva mai degrabă gazos sau electric, o putere fără formă care pătrunde în miezul lucrurilor. Dar în relația cu Brahman nu există interior sau exterior; uneori el mai este numit principiul „non-dualității” întrucât nimic nu există în afara sa și nimic nu este exclus din el. El este de găsit atât la suprafață cât și în adâncuri, în ceea ce este finit ca și în ceea ce este infinit, întrucât, așa cum se spune într-un mod înțelept, „nu există infinit separat de lucrurile finite”. Astfel el nu poate fi pierdut și nici găsit iar noi nu ne putem înzestra cu puterile sale, după cum nu ne putem nici dispensa de acestea, întrucât toate ideile de genul a avea sau a nu avea, a câștiga sau a pierde, infinit sau finit, aparțin principiului dualității. Orice dualism este exclusiv; este „asta” și nu „cealaltă”, este „cealaltă” și nu „asta”. Dar Brahman ca Realitate Unică este atotcuprinzător, așa cum se spune în Upanishade[8]:

> Este făcut din conștiință și minte: este făcut din real și iluzoriu. Este făcut din pământ și ape: este făcut din aer și spațiu. Este făcut din lumină și întuneric: este făcut din dorință și din pace. Este făcut din ură și dragoste: este făcut din virtute și viciu. Este făcut din tot ce este aproape: este făcut din tot ce este departe. Este făcut din toate.

Ce este atunci non-dualitatea în termenii unei stări mentale? Ce simte și ce gândește misticul care a ajuns să se identifice cu Realitatea Unică? I se dezvoltă lui conștiința astfel încât să-i iasă din corp și să intre în celelalte lucruri, astfel încât să ajungă să vadă cu ochii altora și să gândească cu mințile altora? Poate că la figurat, întrucât Sinele care este în el și în toți ceilalți nu îi comunică neapărat creierului fizic al lui John Smith, care e un mistic, ceea ce văd ochii lui Pei-Wang, care e un muncitor constructor ce trăiește la celălalt capăt al pământului. Nu cred că iluminarea spirituală trebuie înțeleasă în acest mod senzaționalist. Putem răspunde la întrebare în mod satisfăcător dacă descoperim ce înseamnă o stare mentală non-duală. Este oare acea minte aflată într-o stare de concentrare atât de intensă încât să conțină doar un gând? În sensul strict al cuvântului, mintea nu poate conține niciodată mai mult de un singur gând la un moment dat; aceasta este natura gândirii. Dar dacă spiritualitatea înseamnă doar a gândi mereu un singur lucru, înseamnă că alte lucruri sunt excluse și asta este dualitate. Să fie atunci mintea care gândește totul deodată? Chiar dacă asta ar fi posibil, ar exclude capacitatea de a gândi doar la un singur lucru, și asta ar fi tot dualism. Devine evident că aceste interpretări sunt absurde, însă există și o altă cale.

Iluminarea spirituală este adeseori descrisă drept libertatea absolută a sufletului și am văzut că Realitatea Unică este atotcuprinzătoare. Este mintea misticului liberă și atotcuprinzătoare? Dacă da, s-ar părea că spiritualitatea lui nu depinde de gândirea unor tipuri speciale de gânduri sau de trăirea unui anumit tip de sentiment în fundul sufletului său. El este liber să gândească la orice și la nimic, să iubească și să-i fie frică, să fie vesel sau trist, sau să-și preocupe mintea cu lucruri filozofice sau cu chestii mărunte cotidiene; el este liber să fie înțelept sau prost, să simtă atât compasiune cât și ură, și să trăiască atât agonia cât și extazul.

Dar în toate aceste ipostaze înțeleptul nu rupe niciodată identitatea sa cu Realitatea Unică-Dumnezeu, „a cărei calitate e libertatea deplină”. Căci el știe că oriîncotro ar merge și în oricare dintre lucrurile contradictorii ar fi implicat, el continuă să fie în deplină armonie cu Realitatea Unică care include toate direcțiile și toate opusele. În acest sens, a-l servi pe Dumnezeu înseamnă a trăi; nu înseamnă a te întreba asupra modului în care trăiești, căci în toate se regăsește

Dumnezeu. Înțelegerea acestui adevăr înseamnă trezirea la viață în deplină libertate.

Dar să fie asta totul? Este posibil ca spiritualitatea să fie ceva atât de simplu? Ar însemna că pentru a fi spiritual nu trebuie decât să continui să trăiești ca și până acum; dacă toată viața înseamnă Dumnezeu, orice fel de viață este una spirituală. Ai putea spune că dacă această idee nu ar fi atât de ridicolă, ar fi extrem de periculoasă. Să ne aducem aminte de ce spunea înțeleptul chinez Lao-Tzu:

> Când înțeleptul aude de Tao, el îl pune în aplicare… Când prostul aude de Tao, își râde de el.
> Într-adevăr, nu ar merita să se numească Tao dacă acesta din urmă nu ar râde de el.

Ideea că orice fel de viață este spirituală e o teribilă lovitură dată mândriei omului; din punct de vedere spiritual ne plasează pe același nivel cu pietrele, legumele, viermii și gărgărițele; îl face pe moralist să nu fie cu nimic mai aproape de izbăvire decât este criminalul, și îl pune pe înțelept pe același plan cu nebunul. Chiar dacă orice altceva legat de această idee e nebunie, este cel puțin un antidot puternic împotriva aroganței spirituale și a automulțumirii noastre; într-adevăr, nu este ceva ce putem înțelege, oricât de mult ne-am strădui, oricât de învățați și de virtuoși am fi. În lumea spirituală nu există premianți și repetenți; toți suntem oameni, toți suntem egali și nu putem urca, nici coborî. Singura diferență dintre un înțelept sau mistic și omul obișnuit, neiluminat, este faptul că primul realizează identitatea sa cu Dumnezeu sau Brahman, în timp ce celălalt nu o poate face. Însă incapacitatea de a realiza această identitate nu alterează faptul în sine.

Așadar, cum poate cineva să ajungă la această realizare? E doar o chestiune de a continua să trăim ca și până acum, știind că suntem liberi să facem exact ceea ce ne place? Atenție la libertatea falsă dată de făcutul a ceea ce îți place; a fi cu adevărat liber înseamnă a fi liber să faci și ceea ce nu-ți place, căci dacă ești liber să faci doar ceea ce îți place ești în continuare captivul dualismului, fiind înlănțuit de propriile impulsuri. O cale mai potrivită pentru a ajunge la această realizare este să îți dai voie să fii ignorant, căci și nebunii sunt una cu Dumnezeu. Dacă încerci să te eliberezi și să te transformi în Dumnezeu, devii un mare egoist. Dacă în schimb îți acorzi libertatea de a fi tu însuți, vei descoperi că Dumnezeu nu este ceea ce devii, cât ceea ce ești – în ciuda a cine ești. Oare nu am auzit de nenumărate ori că pe Dumnezeu îl găsim în cele mai umile locuri?

„Tao”, spune Lao Tze, „este precum apa; caută locurile cele mai joase, pe care oamenii le ocolesc”. Și în vreme ce noi ne străduim să acumulăm tot felul de lucruri care să ne apropie de cer, uităm că de fapt nici nu ne apropiem și nici nu ne îndepărtăm de el. Căci „împărăția cerurilor este în tine”.

8 Juan Mascaro, trad., Himalayas of the Soul, traduceri ale principalelor Upanishade (Londra, 1938, pag.89).

EXISTĂ UN INCONȘTIENT?

Atunci când afirmăm că principala contribuție a psihologiei moderne la cunoașterea omului este reprezentată de conceptul de minte inconștientă, trebuie să fim atenți la modul cum folosim cuvintele. Și asta pentru că ideea de inconștient nu aparține nici pe departe întregii psihologii moderne, iar în cazul școlilor în care ea se regăsește are înțelesuri diferite. Acest concept este frecvent asociat cu numele lui Freud, Jung și Adler, neexistând însă nici un nume care să cuprindă aceste trei școli. Sistemul lui Freud este psihanaliza; a lui Jung este psihologia analitică; iar a lui Adler este psihologia individuală. Nu există însă nici un motiv real pentru care să nu le numim pe toate psihanaliză întrucât, așa cum se întâmplă adeseori, ele sunt grupate oricum sub numele de „psihologie modernă”, alături de alte sisteme la fel de importante cum ar fi psihologia Gestalt, în care conceptul de inconștient nici măcar nu se regăsește. În general se consideră că psihanaliza ne învață că omul are o minte inconștientă; asta nu este chiar adevărat, întrucât acest inconștient nu trebuie înțeles ca fiind o entitate sau un organism mental distinct și cu o localizare și o identitate bine definite. Nu există în realitate nici o separare între inconștient și restul corpului uman, relația dintre inconștient și minte fiind similară cu cea existentă între diferitele glande, ficat sau rinichi și corp: ele sunt părți integrante ale acestuia, doar că noi nu suntem de obicei conștienți de ele. Singura diferență este aceea că inconștientul nu este bine delimitat. El constă de fapt în condiția de a fi inconștient în relație cu diferite dorințe, impulsuri, tendințe, reacții și fantezii existente la nivel mental și emoțional. Continuând paralela de ordin fizic, este similar faptului că noi nu suntem conștienți de existența diferitelor organe și a proceselor ce au loc în organism.

Cu toate acestea, se pare că nu există nici o mențiune despre inconștient în tradițiile religioase și mistice ale lumii și nici în filozofiile oculte. Desigur, pentru mulți adepți ai acestor subiecte ideea este dezagreabilă și Freud, părintele psihanalizei, nu a fost iertat pentru că a considerat religia ca fiind o formă de nevroză. De fapt, majoritatea oamenilor religioși, fie ei de orientare ortodoxă sau heterodoxă, consideră diferitele forme de psihanaliză o știință insolentă, al cărui obiectiv declarat îl reprezintă „spulberarea” tuturor imboldurilor nobile ale omenirii prin considerarea lor ca expresii ale unei sexualități reprimate. Mare parte din disprețul manifestat față de psihanaliză este binemeritat, dar asta nu trebuie să ne împiedice să apreciem aurul care e amestecat cu sterilul. Problema majoră cu această știință nouă nu este psihanaliza ci psihanaliștii. Putem menționa aici pe profesorul care conduce o binecunoscută clinică și care își dedică viața studiului petelor de cerneală. Pacientul este rugat să arunce niște cerneală pe o bucată de hârtie și este întrebat brusc cu ce crede că seamănă. Fiind contrariat și pus pe șotii, pacientul de obicei

zâmbeşte şi spune ceva de genul: „Hmmm, parcă ar fi un elefant cu negi”, moment în care profesorul abordează o mină gânditoare şi murmură: „Foarte important. Extrem de interesant. Un elefant, evident. Cu negi. Extraordinar de interesant”.

Această situaţie nu este deloc neobişnuită, cu modurile ciudate de lucru ale psihiatrilor şi psihanaliştilor putându-se umple multe volume. Am auzit pe un medic cu toate atestatele de rigoare prezentând cazul unui băieţel a cărui urinare în pat era atribuită fără echivoc identificării inconştiente a acestuia cu Jupiter Pluvius. Şi mai semnificative sunt acele întâlniri dintre medici şi pacienţi sub forma unor şcoli de vară în care eşti luat de mână de un străin, care te priveşte în ochi şi te întreabă dacă eşti extrovertit sau introvertit. Evident că astfel de forme de psihologie au căpătat foarte repede toate simptomele unor religii excentrice. Doar că, aşa cum în misticism şi în ocultism există nebuni şi şarlatani precum şi practicanţi autentici, şi în psihologie există vârfuri şi abisuri, atât la nivelul ideilor, cât şi al practicanţilor. Există şi aici aceleaşi conflicte interne, acelaşi bigotism, acelaşi dogmatism, acelaşi cult al personalităţii, dar ar fi şi greu să fie altfel, iar dispreţul reciproc dintre religie şi psihologie este de factura „râde ciob de oală spartă”.

În ciuda acestor lucruri, psihanaliza are o contribuţie bine definită şi importantă pentru cei ce studiază religia în vremurile noastre. Subliniez „în vremurile noastre” întrucât ea reprezintă un remediu modern pentru o suferinţă modernă; ea există în acea etapă a istoriei umanităţii pentru care inconştientul reprezintă o problemă – problemă apărută în momentul în care omul şi-a imaginat că-şi poate rezolva toate problemele sufletului fără ajutor şi doar cu puterea abordării raţionale. Căile din vechime ale misticismului şi ocultismului au tranşat încă de la început aspectele legate de inconştient, chiar înainte ca acesta să devină o problemă, întrucât prima condiţie pentru om o reprezenta cunoaşterea de sine. Şi astfel el a descoperit foarte repede că forţa masivă, brută a naturii era contrabalansată de puterea sa interioară şi că fiinţa sa nu era o unitate simplă ci un panteon de zei şi demoni. De fapt, toate zeităţile din teologiile antice erau considerate de către iniţiaţi ca locuitori ai sufletului uman şi nu ai Olimpului. Ele nu reprezentau produsul imaginaţiei umane, după cum nici inima, plămânii şi stomacul nu reprezentau produse ale acestei imaginaţii. Dimpotrivă, aceste zeităţi erau nişte forţe foarte reale care aparţineau atât naturii (macrocosmosul) cât şi omului (microcosmosul). Ocultismul reprezenta astfel arta de a trăi cu proprii zei şi demoni şi trebuia întâi să ştii cum să te descurci cu ei în interior înainte de a relaţiona cu ei în univers. Anticii au înţeles legile pe care omul trebuie să le urmeze pentru a putea trăi cu aceştia, şi cum prin iubire zeii îţi puteau deveni prieteni şi demonii servitori. În orice ritual iniţiatic era necesar să treci prin valea umbrelor, unde neofitul venea în contact cu Paznicul dintre Tărâmuri şi cu toate puterile teribile ale psihicului uman. Şi singurul mod în care neofitul putea trece cu succes aceste probe era să le înfrunte cu iubire, conştientizând faptul că ele reprezintă manifestări ale aceleiaşi divinităţi care se regăseşte şi în Sinele său autentic. Prin iubire el reuşea să se elibereze de vraja lor şi devenea cu adevărat un iniţiat.

Însă omul a devenit prea raţional, uitând de zei şi de demoni, retrogradându-i în tărâmul superstiţiilor perimate. I-a căutat în cer şi acolo a găsit doar spaţii infinite, roci moarte şi aglomerări de gaz arzând. I-a căutat în tunet şi în vânturi şi a descoperit forţele neinteligibile ale atmosferei. I-a căutat în peşteri şi în păduri, pentru a descoperi doar animale înfricoşate, crengi rupte, umbre şi foşnetul vântului. A crezut că zeii sunt morţi dar de fapt aceştia au devenit mult mai activi şi periculoşi întrucât puteau opera acum fără a fi recunoscuţi. Şi toate acestea pentru că,

spre deosebire de vechii ocultiști care aveau ca principiu de bază „cunoaște-te pe tine însuți”, raționaliștii se bazau pe „condu-te pe tine însuți”. Aceștia din urmă au ales ceea ce au considerat a fi un tipar acceptabil și s-au străduit să îl impună în viețile lor fără o explorare prealabilă. Ei au uitat că este imposibil ca un om să se poarte ca un înțelept înainte ca el să-și fi stăpânit panteonul intern; a rezultat o imitație săracă a comportamentului înțeleptului datorită lipsei pregătirii fundamentale necesare. De aceea mintea rațională și puritană este o spoială aplicată pe gunoi, o încercare palidă de a copia măreția purtându-i hainele.

Atunci când psihologii au început să cocheteze cu idea de inconștient nu a fost altceva decât redescoperirea bâjbâită a vechilor demoni și zei. Evident că ocultiștii experimentați atât din est cât și din vest au fost tentați să zâmbească, întrucât pentru ei această nouă forță numită inconștientul nu a existat niciodată ca atare. Și atunci când oamenii au început să vorbească despre inconștient ca fiind un depozit al sexualității reprimate, ocultiștii au râs de-a dreptul, știind că de fapt era vorba de divinități mult mai puternice decât libidoul, acesta fiind doar un drăcușor ce dansează la suprafață. Trebuie să fi fost și mai amuzant pentru ei când au auzit discutându-se despre inconștient ca fiind un fel de individ cu tot felul de scheme și secrete întunecate sau ca un obicei nefericit de a gândi și a râvni lucruri în directă contradicție cu conștientul. Inconștientul nu este o individualitate; este doar acel ceva despre care omul nu știe. De aceea este un termen relativ, întrucât unii oameni știu mai mult despre ei înșiși decât știu alții. La nivel simbolic el poate fi reprezentat ca un individ, întrucât în vise aspectul inconștient al bărbaților este reprezentat de o femeie și viceversa. Dar în realitate, atunci când se spune că inconștientul face și drege, de fapt e vorba despre anumite aspecte ale universului nostru interior aflate în mișcare fără ca noi să știm asta în mod conștient.

Cu toate acestea conceptul de inconștient este important pentru practicanții moderni ai religiei și ocultismului, fiind o reamintire a existenței zeilor uitați și a locului unde aceștia pot fi găsiți. Mult prea mulți așa-ziși mistici și ocultiști caută să urmeze tehnica raționalistă de impunere a disciplinei asupra lor înșile, fără ca mai întâi să înțeleagă natura a ceea ce vor să disciplineze. Trebuie mai întâi să îi cunoaștem și să-i acceptăm pe zei înainte de a-i ignora, iar aceia care sar direct de la un mod obișnuit de existență la disciplinele complexe ale ocultismului se expun la pericole. Aceasta pentru că până când nu i-am cunoscut și nu i-am acceptat pe zei, ei vor continua să ne domine, deși noi oamenii avem un mod de a ne amăgi că diferitele comportamente nerezonabile ale acestora reprezintă de fapt propria noastră voință liberă și asumată. Astfel imitarea înțeleptului reprezintă un tertip creat de demoni pentru a ne distruge, întrucât omul modern pur și simplu nu înțelege că viața sa nu va fi a sa până când nu va trece prin valea umbrelor. Atâta vreme cât omul nu privește în interior, căutându-și panteonul ascuns pentru a-l transcende apoi prin iubire (sau prin ceea ce psihologii numesc „acceptare”), el va rămâne unealta sa neștiutoare.

În toate vechile filozofii – yoga, buddhism, misterele grecești și egiptene – explorarea sinelui inconștient era un prim pas esențial, iar astăzi același lucru este încercat de psihanaliză folosind doar tehnici și terminologii diferite. Este de înțeles că există eșecuri și greșeli, întrucât avem de-a face cu oameni care încearcă să lucreze cu știința divină apelând doar foarte puțin la experiența acumulată de-a lungul veacurilor, existând ce-i drept câteva excepții notabile. Și chiar dacă cei ce studiază religia sunt ofensați când aceasta este asociată cu sexualitatea reprimată, trebuie să ne

amintim că adeseori se prea poate ca acesta să fie adevărul și că psihologic au avut insuficiente ocazii să studieze acest fenomen rar reprezentat de misticii și ocultiștii autentici. Și asta pentru că ce interes ar putea avea o astfel de persoană pentru psihanaliză? Avertismentul pentru începători rămâne, cu toate acestea, valabil întrucât până când nu ajungi să te cunoşti cu adevărat cum poţi şti că aparentele aspiraţii nobile sunt ceea ce par a fi? Gândurile sunt adeseori lupi în piele de oaie.

Să fie atunci primul pas pe cale o vizită la psihanalist? Din păcate tema nu este una simplă. Dacă poţi găsi un analist competent, poate fi, însă această profesie atrage o sumedenie de oameni care au ei înșiși nevoie de psihanaliză mult mai mult decât au pacienţii lor. Explicaţia este că psihanaliza nu a acumulat încă suficientă profunzime provenită din experienţă pentru a-și putea evalua propriile rezultate, și pentru a-și institui o ierarhie de „iniţiaţi” care să poată în mod credibil spune cine este și cine nu este apt să profeseze. Există o alternativă, pe care însă psihanaliștii profesioniști o privesc de obicei cu oroare: auto-analiza. Aceasta necesită grijă și o pereche de picioare bine înfipte în pământ, și dacă este făcută respectând regulile, poate să funcţioneze. Putem folosi străvechile tehnici de meditaţie și adeseori vom fi mai în siguranţă în propria noastră grijă decât în cea a unui psihanalist. Aceasta implică desigur riscuri, dar în vremurile noastre prea mulţi oameni se aşteaptă la căi „sigure” către înţelepciune. Calea către înţelepciune este mult mai puţin „sigură” decât calea către bogăţie; este probabil cel mai riscant și cel mai meritoriu lucru din lume, de aceea nu trebuie ne apucăm de el câtă vreme nu suntem pregătiţi să ne rupem gâtul.

ACEL ÎNDEPĂRTAT EVENIMENT DIVIN

Ce este oare ceea ce Tennyson descria ca fiind „acel îndepărtat eveniment divin spre care se îndreaptă întreaga creație”? În filozofiile mistice și oculte este vorba despre întoarcerea tuturor lucrurilor individuale la sursa divină din care au originat – un eveniment care în cosmologia hindusă este plasat la sfârșitul unei perioade extraordinar de lungi de timp numită mahamanvantara, sau „marea manifestare” a lui Brahman. Conform învățăturilor hinduse și teozofice, activitatea universului constă într-o succesiune de zile și nopți ale lui Brahman, în expirațiile și inspirațiile Realității Unice a Vieții, al cărei nume derivă din sanscritul „brih-”, din care provine inclusiv cuvântul „breath”.[9] Știința modernă a început recent să se raporteze la timp oarecum similar cu modul în care o făceau hindușii în antichitate, ei măsurând aceste zile și nopți ale lui Brahman în kalpa, un kalpa constând din 4.320.000.000 de ani. Dacă așa stau sau nu lucrurile noi, oamenii obișnuiți, nu avem cum ști decât bazându-ne pe credință; și întrucât este dificil, dacă nu chiar imposibil pentru oamenii obișnuiți să testeze veridicitatea unor astfel de afirmații, și întrucât perioadele de timp despre care vorbim depășesc imaginația umană, ne putem întreba dacă astfel de idei au o cât de vagă relevanță practică. Poate părea că evenimentele despre care vorbim sunt divine și extrem de îndepărtate, fiind rezultatul unor speculații fără temei ale vechilor hinduși, care nu aveau altceva mai bun de făcut.

Pentru noi, dificultatea acestei concepții hinduse de „îndepărtat eveniment divin”, când toate lucrurile se vor reunifica cu Brahman, vine din faptul că dacă o interpretăm în sensul propriu, ne duce la disperare. Și asta nu doar pentru că va dura o veșnicie până când universul se va liniști într-un final reprezentat de Extazul Divin, ci și pentru că ni se spune că acest univers va trece mereu și mereu, la infinit, prin acest proces de fărâmițare și coagulare. Este important să ne reamintim că vechii maeștri ai acestor doctrine spirituale descriau astfel de procese cosmologice făcând apel la timp doar în scop pedagogic, ele de fapt trebuind a fi înțelese prin prisma eternității. În acest context eternitatea nu reprezintă doar timp fără sfârșit; ea este dincolo de timp; este acum. Zilele și nopțile lui Brahman sunt desfășurate în timp într-un mod similar unui ghem de fire care este deșirat pe o lungime de 100 de metri. Starea lor naturală este similară ghemului, dar pentru a putea fi accesibile minții umane ele trebuie desfășurate. Ideea noastră despre timp are o componentă spațială; are lungime, care este o componentă spațială. Dar eternitatea nu are lungime și cel mai apropiat lucru de ea, în contextul experiențelor noastre, este reprezentat de ceea ce noi numim momentul prezent. Acesta nu poate fi măsurat, dar este mereu prezent.

Valoarea acestei concepții hinduse devine evidentă atunci când reflectăm asupra ei din

această perspectivă. „Acel îndepărtat eveniment divin” nu e la milioane de ani distanţă în viitor, el este acum. În acest moment universul este manifestat ca o colecţie de lucruri individuale separate şi în acelaşi timp fiecare din aceste lucruri îşi păstrează unitatea absolută şi identitatea cu sursa divină. Scopul gândirii hinduse şi de fapt a majorităţii religiilor orientale constă tocmai în trezirea în om a conştiinţei acestei unităţi şi identităţi. În hinduism această realizare este numită moksha sau kaivalya, şi în buddhism Nirvana, şi este uimitor cât de rar Occidentul ajunge să aibă o înţelegere corectă a acestei stări de conştiinţă. Ideea răspândită în secolul XIX conform căreia Nirvana însemna un fel de transă este astăzi discreditată, însă unele dintre definiţiile care i-au luat locul sunt aproape la fel de fantasmagorice. Trebuie să facem unele concesii acestor înţelegeri greşite întrucât, aşa cum în Occident există înţelegeri profunde şi superficiale ale creştinismului, la fel şi în Orient există înţelegeri profunde sau superficiale ale hinduismului şi buddhismului. Unele texte canonice orientale sunt presărate cu tot felul de comentarii şi adăugiri ale celor care le-au transcris, ca şi în cazul textelor biblice, lucru cu atât mai evident în cazul scripturilor buddhiste.

Aşa se explică de ce întâlnim frecvent descrieri ale moksha sau ale nirvanei ca fiind stări de transă în care orice percepţie a formelor şi obiectelor individuale din univers a dispărut, fiind înlocuită cu o stare de „conştiinţă infinită” în care individul este absorbit chiar dacă trupul său fizic continuă să existe. Chiar dacă respectivul iese din această transă, experienţa îi rămâne în minte pentru totdeauna; lucrurile din jurul său îi par a fi nişte umbre lipsite de substanţă ale unui vis, întrucât:

> Viața, asemeni unui vitraliu multicolor, întinează strălucirea imaculată a eternității până când moartea o sfarmă în bucăți…

La moarte, el îşi uneşte pentru totdeauna individualitatea cu infinitul, excepţie făcând aceia care vor să se întoarcă pe pământ pentru a-i ajuta pe semeni prin oferirea învăţăturii (dharma). O greşeală majoră făcută de occidentalii care analizează gândirea orientală este aceea de a-l echivala pe Brahman cu infinitul şi de a considera realizarea identităţii individului cu Brahman ca o trecere de la conştiinţa finită la cea infinită. Este important să ne amintim cuvintele înţelepte din Isa Upanishad:

> În beznă trăiesc cei ce adoră doar lumea, dar în cea mai mare beznă trăiesc cei ce adoră doar infinitul. Cunoscând lumea, suntem salvați de moarte; cunoscând infinitu, suntem hărăziți nemuririi.

Cea mai înaltă formă de filozofie hindusă poartă numele de advaita, care constă în principiul „non-dualităţii”, ceea ce înseamnă că Brahman este cel căruia nu-i poate fi opus nimic, aşa cum lung este opusul lui scurt, lumina este opusul întunericului, plăcerea este opusul durerii, pozitiv este opusul lui negativ şi infinit este opusul lui finit. Acesta este de asemenea un principiu fundamental al buddhismului Mahayana, ceea ce clarifică faptul că nici în hinduism şi nici în buddhism nu vorbim despre unirea cu infinitul ca fiind cea mai înaltă formă de împlinire spirituală.

Omul îşi conştientizează identitatea cu Brahman. Cu alte cuvinte, nu putem spune că Nirvana este infinită şi nu finită, sau viceversa, nici că este o conştiinţă a unităţii şi nu a diversităţii. Acesta este un alt concept oriental care este puţin înţeles în Occident, unde se consideră că suprema Realitate Universală menţionată în hinduism şi în buddhism ar avea această calitate de unitate care înglobează totul spre deosebire de diversitate şi în care împlinirea spirituală constă în înţelegerea faptului că multiplele forme şi obiecte din univers constituie de fapt un tot unitar chiar

dacă ele apar ca fiind multe și separate. Aparenta diversitate este atribuită unei iluzii (maya) pe care însă omul înțelept o va depăși. Dar această Realitate nu este chiar una în sensul pe care îl dăm în mod obișnuit acestui cuvânt; pentru a folosi o expresie vedantină, Realitatea este „unul-fără-al-doilea”. De regulă ideea de unu sugerează imediat ideea de mulți sau de nimeni, căci în momentul în care mă gândesc la nimic mă gândesc și la ceva, așa cum nu putem concepe ideea de mulți fără a ne gândi la unu. Motivul este acela că ideea de unitate aparține multitudinii de „perechi opuse” (dvandva) din care viața este compusă, întrucât unu sugerează mulți așa cum lung sugerează scurt; cele două concepte își sunt reciproc esențiale întrucât fiecare componentă a perechii nu poate cunoscută decât prin raportare la cealaltă componentă. Dar Brahman (sau Realitatea) transcende ideea de opoziție, existența sa neavând nevoie de o astfel de explicitare prin altceva. Brahman este totalitatea lucrurilor, lumea din jurul nostru împreună cu conștiințele și gândurile din mințile noastre și cu sentimentele din inimile noastre. Pentru a-l putea vedea pe Brahman nu trebuie decât să privim cu ochii, întrucât Brahman nu este nimic altceva decât ceea ce ne înconjoară în acest moment. „Și ce-i cu asta?” vă puteți întreba, „acum țin în mână o carte. Ce e așa special? Ar trebui să mă simt înălțat și iluminat din punct de vedere spiritual doar pentru că această carte este Brahman? Nu văd nimic divin sau măreț în acest obiect format din hârtie și cerneală tipografică.”

Din aceeași perspectivă ne putem întreba care este diferența dintre un înțelept și un ignorant. Suntem obișnuiți să credem că un înțelept sau un mistic este o persoană care îl vede pe Dumnezeu sau pe Brahman ca fiind în toate lucrurile; dar dacă Brahman reprezintă totalitatea lucrurilor, atunci și un om obișnuit, privindu-le, nu e cu nimic mai prejos decât înțeleptul. Este foarte adevărat, cu diferența majoră că primul eșuează în a realiza acest lucru. Motivul este că neexistând nimic altceva decât Brahman, acesta nu poate fi văzut într-un mod obișnuit. Pentru a vedea lucrurile, noi trebuie să fim capabili să le distingem, ceea ce înseamnă că trebuie să le putem separa de alte lucruri și de noi înșine. Însă nu putem face același lucru cu Brahman, căci atunci când privești această carte Brahman se uită la Brahman. De aceea trebuie să vedem cum poate înțeleptul să înțeleagă acest lucru și în ce fel această înțelegere are o valoare practică.

Înțeleptul nu înțelege doar la nivel conceptual; pentru el nu e vorba despre o idee intelectuală, de genul „spațiul este curb”. Un matematician poate demonstra teoretic că spațiul este curb, dar nu are capacitatea de a vedea această curbură cu proprii săi ochi, și de aceea această cunoaștere pur conceptuală nu îi influențează cu nimic viața. El nu începe să meargă curbiliniu și, cu excepția cazului în care nu este cu mintea absentă, așa cum li se întâmplă unora dintre confrații lui, nu consideră că este imposibil să mergi direct de la San Francisco la New York fără să fii nevoit să ocolești prin Mexico City. Însă pentru înțelept cunoașterea identității sale cu Brahman are o importanță practică nemăsurată; el știe și simte acest lucru la fel de bine și de deplin cum știe că trăiește. Dar acest lucru nu înseamnă, desigur, ca în loc să se vadă pe sine, alți oameni, case, stele, dealuri și copaci, el ajunge să vadă o lumină infinită atotpătrunzătoare și fără formă, cum par a-și reprezenta unii oameni Realitatea Divină. Chiar dacă o astfel de stare de conștiință ar fi posibilă, ar fi tot una dualistă, care implică diferența dintre Realitate și lumea comună. Este mai corect să spunem că înțeleptul îl simte pe Brahman, forța universului, lucrând în tot ceea ce el face, gândește și simte, și asta dă spiritului său un impuls puternic și eliberator. El se simte liber și eliberat, acesta fiind înțelesul precis al (stării numită) kaivalya. El este eliberat de sine (acesta fiind unicul

lucru care îl înlănțuiește pe om), pentru că el s-a lepădat de sine însuși. Dimpotrivă, omul neiluminat se agață cu încrâncenare de sine tocmai pentru că îi e frică să nu și-l piardă; el nu se încrede în circumstanțe, nici în propria-i natură; este terifiat de ideea de a fi autentic, de a se accepta pe sine așa cum este și încearcă să se amăgească și să creadă că este exact așa cum își dorește să fie. Doar că acestea sunt aspirații, dorințe care îl înlănțuiesc și exact astfel de dorințe erau descrise de Buddha ca fiind sursele suferinței omenești.

Oamenii își închipuie că dacă își abandonează sinele rezultatele vor fi dezastruoase; ei intervin la nesfârșit în curgerea propriei lor vieți și încearcă să-și schimbe sufletele și lumea astfel încât să fie conforme cu modelele lor preconcepute. Această intervenție este pur și simplu încercarea ego-ului de a domina viața. Dar când realizezi că toate aceste încercări sunt fără sorți de izbândă și când te eliberezi de rezistența față de viață ce provine din frică și pe care o numim egoism, dobândești libertatea pe care ți-o dă unirea cu Brahman. De fapt tu întotdeauna ai avut această libertate, căci starea de uniune cu Brahman nu poate fi dobândită, nici pierdută; toți oamenii și toate lucrurile o au, în ciuda lor înșile. Ea poate fi doar realizată – ceea ce înseamnă ca ea să devină reală pentru tine, lăsând viața să te trăiască pentru o vreme, în loc să te chinui să o trăiești tu pe ea. Curând vei ajunge în situația în care să nu mai poți spune dacă gândurile și sentimentele sunt ale tale sau dacă viața le-au pus în tine, căci demarcația dintre tine și viață va fi dispărut. Dacă e s-o spunem pe cea dreaptă, nu a existat niciodată o astfel de separare, poate doar în imaginația noastră. Asta este ceea ce se numește uniunea cu Brahman, întrucât „cel ce și-a pierdut viața o va găsi”.

9 „Respirație” în limba engleză – n.t.

PARABOLA DESPRE COADA VACII

Într-un faimos koan Zen se spune:

„Atunci când o vacă iese din țarc pe marginea prăpastiei, coarnele, capul și copitele reușesc să-i treacă, dar de ce nu poate și coada?”

Comentând acest koan, un maestru spunea:

„Dacă vaca aleargă, va cădea în prăpastie; dacă se întoarce, va fi măcelărită.

Acea coadă mică e un lucru foarte ciudat.”

În căutarea sensului vieții vine o vreme când fiecare din noi ajunge să se confrunte cu „acea coadă mică” – acel obstacol minor care stă în calea noastră către împlinirea completă. Știm că acel ceva este mai subțire decât grosimea unui fir de păr și cu toate astea îl percepem ca având o grosime de un milion de kilometri. În matematică există o ecuație care, atunci când e reprezentată grafic, apare ca fiind o curbă ce se tot apropie de linie fără însă a o atinge vreodată. La început curba se apropie vertiginos de linie, similar capului, cozii și copitelor care reușesc să treacă dar, exact atunci când și coada ar trebui să treacă, curba se îndreaptă, rămânând la o distanță infimă de linie. Și pe măsură ce înaintează, distanța devine și mai mică, fără însă ca linia și curba să se atingă vreodată, chiar și dacă ar fi să le trasăm pe o distanță de 1000 sau de 1000 de milioane de mile. Această curbă reprezintă progresul intelectului uman către Iluminare, căpătând nuanțe din ce în ce mai subtile ale sensului cu fiecare etapă a călătoriei. E ca și cum rămânem legați de iluzie cu un fir de păr; pentru a-l slăbi îl despicăm cu cuțitul reprezentat de intelect și îl tot despicăm mereu și mereu până când grosimea ajunge atât de fină încât, pentru a continua să taie, mintea trebuie ascuțită la infinit. Cu toate acestea, indiferent cât de mult despicăm acest fir de păr, suma tuturor părților sale nu este cu nimic mai subțire decât grosimea firului inițial, întrucât cu cât aceste legături sunt mai fragile, cu atât sunt mai numeroase.

În limbaj filozofic această condiție este cunoscută ca fiind regresie la infinit, iar din punct de vedere psihologic este acea stare exasperantă și înnebunitoare care precede întotdeauna experiența finală a Trezirii. Putem demonstra aceasta folosind faimosul paradox al triunghiului din filozofia Mahayana. Cele două puncte care constituie baza triunghiului reprezintă perechea de obiecte opuse cu care ne confruntăm în orice moment al existenței – subiect și obiect, eu și tu, pozitiv și negativ, entitate și non-entitate. Vârful triunghiului reprezintă relația, semnificația lor, principiul care le dă realitate, Unul distinct de Mulți. Însă în momentul în care separăm Unu de Mulți, noi creăm o nouă pereche de opuse, inițiind un nou proces care se va perpetua fără sfârșit, dând naștere unor complicații din ce în ce mai mari. În Bhagavad Gita ni se spune să ne ținem

deoparte de gândurile și sentimentele noastre, să realizăm că acestea nu sunt Sinele și să învățăm că Sinele nu este actorul în acțiuni ci Spectatorul acțiunilor. Dar de ce să nu ne detașăm de această detașare inițială și să percepem că de fapt nu Sinele stă deoparte, căci Sinele nu săvârșește nici o acțiune? Și asta poate continua la nesfârșit.

Primul pas în buddhism este reprezentat de Motivația Justă și se spune că pentru a ajunge la iluminare trebuie să ne dezbărăm de dorințele egoiste. Dar dacă avem dorințe egoiste încă de la început, cu certitudine că dorința de a scăpa de dorință este tot un lucru egoist. Ce ne dorim de fapt este să scăpăm de egoism dintr-un motiv egoist, și din nou putem foarte ușor avea un motiv egoist pentru care dorim să renunțăm la egoism.

O ilustrare și mai profundă a acestei probleme o găsim în afirmația cea mai simplă conținută în filozofia orientală, respectiv că există o Realitate unică și că diversitatea este o iluzie. Această afirmație este unanim acceptată de adepții înțelepciunii orientale, adeseori ca pe un dat: este primul lucru pe care ei îl învață, dar de fapt este esența a tot ceea ce e de învățat, tot restul fiind zorzoane. Aceasta este ideea centrală în Vedanta, Mahayana și în Taoism: anume, că nu există două principii universale, există doar Brahman, Tathata sau Tao, iar Iluminarea nu este altceva decât realizarea identității noastre cu el. Însă aici lucrurile se complică și coada vacii se agață în gard, căci în momentul în care gândim „acesta este Tao” sau „acela este Tao” facem imediat o distincție între Tao și acesta sau acela. În plus, de îndată ce gândim că obiectul religiei este identificarea noastră cu Tao, creăm un dualism între Tao și noi înșine, cei care trebuie să ne identificăm cu el. Dualismul apare în momentul în care facem o afirmație despre ceva sau când negăm ceva; de îndată ce gândim că Acesta este Acela sau Acesta nu este Acela am făcut deja distincția dintre Acesta și Acela. Și chiar și atunci când spunem că în Realitate nu există distincții, am creat opoziția dintre Realitate și distincții.

Mai mult decât atât, să analizăm următorul aspect: câtă vreme există doar Tao, cum poate exista ceva diferit de el? Dacă există doar o singură Realitate, atunci gândurile noastre, iluminate sau neluminate, trebuie să fie această Realitate. Nu poate exista distincție între Realitate și iluzie dacă ceea ce există este doar Realitatea. Fie că ne putem concentra gândurile sau nu, fie că acestea sunt gânduri de iubire sau de ură, fie că te gândești la buddhism sau îți rozi unghiile, nu poți de fapt în nici un fel să te desparți de Tao. Îți poți iubi sau disprețui viața, însă atât iubirea cât și disprețul sunt manifestări ale vieții. Când cauți să te unești cu Realitatea însăși căutarea ta este Realitatea, așadar cum poți spune că ai pierdut vreodată această uniune?

Privind lucrurile dintr-o altă perspectivă, se spune că pentru a fi iluminați trebuie să trăim în ceea ce este etern. Acum, acel infinit de mic și totuși infinit de mare punct în timp este numit momentul prezent. Universul există doar în acel moment și se spune că înțeleptul se mișcă odată cu el, neagățându-se nici de trecut și nici de viitor, păstrându-și mintea precum oglinda care reflectă instantaneu tot ceea ce vine către ea, fără a face vreun efort să păstreze reflexia obiectului odată ce acesta a fost îndepărtat. „Omul perfect”, spune Chuang-Tzu, „își folosește mintea precum o oglindă. Nu se agață de nimic, nu respinge nimic. Primește, dar nu păstrează”.

Și totuși, dacă analizăm cu atenție problema, observăm că aceasta este o descriere, nu a ceea ce ar trebui să facem, cât mai degrabă a ceea ce nu ne putem abține oricum să facem. Fie că ne gândim la trecut sau la viitor, și orice am gândi despre oricare din ele, gândurile noastre există în și sunt parte din eternul Acum; altfel ele nici n-ar putea exista. Noi nu ne putem separa de acest

moment prezent și dacă ne imaginăm că Iluminarea constă doar în a trăi în prezent, în a gândi doar la ceea ce se întâmplă aici și acum, ne găsim din nou în dualismul dintre acum și atunci. Ideea este că noi putem să ne gândim doar la ceea ce se întâmplă acum, chiar dacă ne gândim la trecut sau la viitor. Gândurile noastre despre trecut sau viitor se derulează acum și noi suntem cei care le gândim. Există o singură Realitate! De aceea se pune întrebarea: „Înseamnă Iluminarea doar în a trăi și a gândi ca un prost ignorant, fără a ne preocupa de filozofie, misticism sau moralitate, știind că indiferent ce am face nu putem fi în dezacord cu Tao?”

Dacă răspunsul este „da”, înseamnă că suntem de acord; dacă răspunsul este „nu”, înseamnă că negăm. Coada continuă să fie prinsă în gard. Dacă gândești că vei ajunge la Iluminare trăind ca un ignorant, continui să rămâi prins în dualismul că tu trebuie să te iluminezi. Într-adevăr, nu există o rețetă pentru Iluminare, căci de îndată ce începem să spunem că este asta sau cealaltă, noi încercăm să facem două realități în univers în loc de una. De fapt, putem să ne gândim la filozofie sau la mâncare și băutură, putem iubi sau urî umanitatea, putem face tot ce vrem sau ce nu vrem, ne putem disciplina sau da curs impulsurilor noastre, putem căuta înțelepciunea sau să o ignorăm, dar nu ne putem separa de Tao, întrucât Tao este toate și orice și nimic. Oare este? Atenție la „este”. Poanta e la coadă.

AL DOILEA NEMURITOR

A fost odată ca niciodată un om care trăia la fel ca mulți dintre semenii săi. Avea o soție și trei copii și o prăvălie pe strada Rândunelele Fericite unde vindea prăjituri, legume și murături dulci. Se trezea dimineața și mergea la culcare seara; mânca orez de trei ori pe zi; fuma două pipe pe oră, vorbea cu vecinii săi despre ce să cumpere și ce să vândă; se scobea în dinți după ce mânca și își ruga soția să-l scarpine pe spate în timp ce se bucura de căldura amiezii. Primăvara privea cum iarba verde și proaspătă creștea printre pietre; vara își ridica ochii spre cer și privea trecerea leneșă a norilor; toamna privea frunzele căzătoare purtate de adierea vântului; și iarna se trezea și privea urmele lăsate pe zăpadă de păsările. Și în toate anotimpurile, între vorbit, fumat și vândut prăjiturele, se delecta mestecând semințe de pepene și împletindu-și paie în jurul degetelor.

Într-o zi, când a mers să ofere bețișoare parfumate la Templul Dragonilor Prietenoși, prietenul său, preotul, veni la el și-i spuse: „Îmbătrânești și fiul tău cel mare a ajuns la vârsta la care poate să aibă grijă de prăvălie. Ar fi nepotrivit ca un om ca tine să-și petreacă restul zilelor cu activități fără rost, pentru că atunci vei ajunge în mormânt ca un om lipsit de importanță, așa cum o cârpă veche e aruncată în râu.”

„Păi asta este viața omului”, spuse negustorul de prăjituri”, ce motiv aș avea să mă plâng?”

„Atât de mulți oameni trăiesc fără rost” spuse preotul. „Dar dacă ești pregătit să-ți asumi riscul, poți să te alături Nemuritorilor”.

„Cine sunt acești Nemuritori?” întrebă negustorul.

„Sunt cei ce nu depind de propriile lor puteri pentru a rămâne în viață. Omul este o creatură neînsemnată a cărei viață este precum fulgul de nea. În schimb, vântul suflă veșnic; soarele și luna sunt eterne, iar râurile continuă să curgă de la începutul timpului. Nemuritorii sunt cei care au descoperit aceste secrete; în loc să se bazeze pe propriile resurse, au capacitatea de a se lăsa hrăniți și conduși de aceeași sursă care hrănește și conduce vântul, soarele, luna și râurile”.

„Și cum poate cineva să devină Nemuritor?”

„Trebuie să găsești un Nemuritor care să te învețe, căci eu nu sunt îndeajuns de înțelept”, spuse preotul.

„Ei bine”, zise negustorul de prăjituri, „atunci trebuie să găsesc un astfel de Nemuritor. Dar sunt atât de mulți oameni pe pământ, cum pot eu recunoaște un Nemuritor?”

„Asta n-ar trebuie să fie greu”, zise preotul. „Se spune că suflarea lor este întreținută de vânt; soarele le dă lumina ochiului drept și luna pe cea a ochiului stâng; strigătul lor este precum tunetul, șoapta lor precum murmurul valurilor și râsul lor precum șipotul izvoarelor de munte. Se spune că

pământul le hrănește carnea trupului, iar oasele și fluidele vitale provin din stânci și din ploi. Gândurile și stările le sunt înrâurite de trecerea anotimpurilor și a elementelor naturii, și întrucât sunt făcuți și susținuți în viață de aceste forțe atât de puternice, se spune că Nemuritorii sunt eliberați de toate constrângerile obișnuite, fiind mai puternici chiar decât zeii”.

„O astfel de ființă aparte chiar că ar trebui să fie ușor de recunoscut”, spuse negustorul de prăjituri; se întoarse imediat acasă, își puse ordine în treburi, își instrui băiatul cel mare cum să aibă grijă de prăvălie și în aceeași seară părăsi orașul și își începu peregrinajul în căutarea unui Nemuritor. Călătorea de mai multe săptămâni când ajunse la coliba unui om bătrân cu un aspect sever, ce părea să aibă cel puțin 200 de ani. Barba sa albă îi mângâia încălțările iar creștetul pleșuv al capului îi strălucea precum coatele lustruite ale unei haine vechi. Observându-i înfățișarea venerabilă și faptul că bătrânul era înconjurat de numeroase volume groase cu scrieri din clasici, negustorul se apropie de el și îl imploră să îl învețe, fiind absolut convins că acesta era unul dintre Nemuritori, întrucât era cel mai bătrân om pe care îl întâlnise vreodată. „A trecut multă vreme de când cineva m-a întrebat ceva”, spuse venerabilul. „Aceasta este o epocă degenerată și atingerea perfecțiunii nu mai este înțeleasă de cei ce nu respectă cele 48 de precepte și nu sunt în stare să se înfrâneze de la cele 91 de păcate. Așează-te și îți voi împărtăși învățătura vechilor înțelepți”.

Și astfel bătrânul începu să citească din cărțile maeștrilor, iar negustorul a stat și a ascultat până când soarele a asfințit. Și au continuat în ziua următoare și în ziua următoare și în următoarea și tot așa, până când negustorul aproape că a pierdut noțiunea timpului. Și astfel el fu instruit în cele 8 virtuți, cele 29 de tipuri de gânduri merituoase, în cele 108 acțiuni ceremoniale, în cele 42 de semne distinctive ale unui caracter înalt, în cele 37 de fapte de pietate filială și în cele 403 practici pentru îmbunarea spiritelor înfuriate. În tot acest răstimp negustorul căpătă un comportament corect și își desăvârși caracterul moral, ajungând să fie convins că este deja pe drumul către nemurire. Dar într-o zi avu revelația că stătea lângă bătrânul învățat de aproape 20 de ani; șirul zilelor sale era din ce în ce mai scurt și cu toate astea nu aflase încă nimic despre secretele soarelui, lunii, râurilor, vântului și a celorlalte elemente ale naturii. Se tulbură peste măsură și chiar în acea noapte porni din nou la drum.

După câteva săptămâni de hălăduit prin munți, ajunse la o peșteră la a cărei intrare stătea o creatură ciudată. Membrele sale arătau precum trunchiul unui pin răsucit, părul îi era precum fuioarele de fum împrăștiate de vânt, iar ochii îi erau ficși și aprinși ca cei ai unui șarpe. Impresionat de această apariție, negustorul ceru din nou învățătură.

„Nemuritorii”, spuse personajul, „au vânt în loc de răsuflare și pentru a fi ca ei trebuie să stăpânești arta Plămânilor Măriți. Însă arta aceasta nu poate fi stăpânită de unul ca tine, care mestecă semințe de pepene, fumează două pipe pe oră și mănâncă trei mese pe zi. Dacă vrei să ajungi să respiri vânt, trebuie să mănânci doar un bob de orez pe zi și să bei o cană cu apă. Trebuie să-ți golești plămânul de fum și să înveți să respiri doar de două ori pe zi. De abia atunci plămânii tăi vor putea să cuprindă vântul”.

Și astfel, negustorul se așeză în gura peșterii și începu să mănânce un bob de orez și să bea o cană cu apă în fiecare zi. Sub îndrumarea înțeleptului, învăță cum să-și rărească respirațiile până când ajunse să creadă că ochii îi vor ieși din orbite și bubuiturile din urechi vor speria toate păsările din pădure. Cu toate acestea, el continuă antrenamentul mulți ani, până când ajunse cu

adevărat să respire doar de două ori pe zi, moment în care observă că trupul îi ajunsese un schelet învelit în piele așa cum pânzele de păianjen învelesc crengile unui tufiș, și dând dovadă de un comportament nepotrivit, fugi din peșteră.

Negustorul își continuă căutările multe luni după aceea și negăsind pe nimeni, începu să se întrebe dacă nu cumva nu a fost îndeajuns de stăruitor în lucrul dat de învățătorii săi de până atunci. Și astfel se întoarse, pornind din nou către munți. Pe drum ajunse din urmă un vânzător ambulant care căra pe o prăjină așezată pe umăr desagi plini cu tot felul de cratițe, mărgele, piepteni, păpuși, ustensile de bucătărie, articole de scris, semințe, foarfeci și bețișoare parfumate. Merseră ceva vreme împreună, vorbind despre lucruri fără importanță precum starea recoltei, cum să scapi de purici, plăcerea ploilor mărunte sau despre diferitele feluri de cărbuni folositori pentru a face focul. Negustorul îi mai povesti pe larg vânzătorului ambulant despre dorința sa fierbinte de a găsi un Nemuritor de la care să învețe și îl întrebă dacă cunoaște cumva o astfel de persoană.

„Ia o sămânță de pepene”, spuse vânzătorul ambulant, oferindu-i câteva. „Din păcate nu pot mânca semințe de pepene”, se văită negustorul, „căci dacă le mănânc îmi vor lua puterea Plămânilor Măriți.” Vânzătorul ridică din umeri și merseră o vreme tăcuți, tăcerea fiind întreruptă doar de sunetul semințelor sparte în dinți de vânzător – sunet care îl umplu pe negustor de diferite senzații. Pe de o parte, începu să simtă o dorință puternică de a-și încălca disciplina și de a simți și el sunetul plin de plăcere al semințelor sparte în dinți; pe de altă parte, socoti că trebuie să-și continue cu râvnă căutarea și să-l întrebe din nou pe vânzător despre Nemuritori. Poate că vânzătorul nu a auzit de Nemuritori, dar dacă îi spun cum arată i-ar recunoaște, zise în sinea lui negustorul. „Mă întrebam”, zise el, „dacă nu cumva în peregrinările tale ai întâlnit pe cineva puternic cu o înfățișare ciudată, a cărui respirație e produsă de vânt, a cărui lumină a ochilor e dată de soare și respectiv de lună, al cărui strigăt e dat de tunet, ale cărui șoapte sunt murmurul valurilor și al cărui râs e șipotul izvoarelor de munte; a cărui carne e hrănită de pământ, ale cărui oase și fluide vitale sunt date de stânci și de ploi și ale cărui gânduri și stări sunt înrâurite de trecerea anotimpurilor și de elementele naturii”.

„O, bineînțeles”, răspunse vânzătorul, „am văzut nenumărate astfel de ființe. Cred chiar că două dintre ele merg acum pe acest drum”. „Ce!”, strigă negustorul. „Chiar pe acest drum? Păi hai să ne grăbim să-i ajungem din urmă!”. Și astfel măriră pasul, iar când se întunecă nu se opriră pentru odihnă, întrucât negustorul îl convinse pe vânzător că ar face bine să continue și pe timpul nopții. La răsăritul soarelui ajunseră în vârful unui deal de unde puteau vedea drumul până departe, doar că nu se zărea nimeni în depărtare.

„Se prea poate”, zise negustorul, „să-i fi întrecut cât am umblat în timpul nopții.”

Uitându-se în spate, nu zăriră pe nimeni pe drumul pe care veniseră. Atunci negustorul se mâhni nespus.

„Pesemne că au luat-o pe un drum ocolit prin munți”, spuse el, „căci suntem doar noi pe acest drum”.

„Vai”, spuse vânzătorul, „am uitat să-ți spun. Atunci când merg câte doi, unul dintre ei e mereu nevăzut. Iar noi tot căutam doi oameni care călătoresc împreună. Hai să mai căutăm o dată”.

Negustorul se uită din nou pe drum și în față și în spate, fără a vedea însă pe nimeni altcineva decât pe propriul său tovarăș de drum, vânzătorul.

„Nu”, oftă negustorul, „i-am pierdut. Nu văd nici unul, nici doi oameni pe drum”.

„Ești sigur?” răspunse vânzătorul. „Eu sunt convins că pot vedea unul. Mai uită-te o dată”.

„Nu”, zise negustorul, „nu văd pe nimeni altcineva decât pe tine”.

În acel moment vânzătorul izbucni în râs și auzindu-i râsul, negustorului i se păru că sună precum un izvor de munte.

„Tu!” exclamă el. „Tu ești un Nemuritor? Dar arăți ca un om obișnuit!”

„Desigur”, râse vânzătorul, „trebuie să mărturisesc. Vezi tu, trebuie să merg deghizat, altfel aș fi urmărit oriunde aș merge, ceea ce ar fi foarte neplăcut”.

„Și tovarășul tău nevăzut”, întrebă negustorul, „e și el aici? Arată și el ca un Nemuritor? Descrie-mi-l”.

„Desigur”, răspunse vânzătorul. „Respirația lui e dată de vânt dar tu nu poți s-o auzi; lumina ochilor îi e dată de soare și de lună, dar tu nu ai cum să o vezi; strigătul îi este tunet, șoaptele lui sunt valuri iar râsul îi e ca un izvor de munte, doar că tu nu ai cum să le auzi; carnea lui îi e hrănită de pământ, iar oasele și fluidele vitale de către stânci și ploaie, însă tu nu poți înțelege asta; gândurile și stările lui sunt înrâurite de trecerea anotimpurilor și de elementele naturii, însă tu nu ești conștient de asta. El nu se bazează pe propriile-i resurse; el își dă voie să fie susținut și condus de ceea ce susține și conduce vântul, luna, soarele și râurile, doar că tu nu ai capacitatea de a recunoaște asta”.

„Trebuie să fie minunat să-l poți privi!” exclamă negustorul. „Roagă-l să se facă văzut pentru a-i înțelege și eu secretele”.

„Tu ești cel care trebuie să-l rogi”, răspunse vânzătorul. „Numai tu ai puterea să-l faci să apară. Există o vrajă prin care poți face asta”.

„Spune-mi care este aceasta?”

„Vraja este următoarea:”, spuse vânzătorul. „Primăvara să privești cum iarba verde și proaspătă crește printre pietre; vara să-ți ridici ochii spre cer și să privești trecerea leneșă a norilor; toamna să urmărești frunzele căzătoare purtate de adierea vântului; și iarna să te scoli și să privești urmele lăsate pe zăpadă de păsările. Să te trezești dimineața și să mergi la culcare seara; să mănânci orez de trei ori pe zi; să vorbești cu vecinii tăi despre ce să cumperi și ce să vinzi; să ronțăi semințe de pepene și să-ți împletești paie în jurul degetelor.”

Și astfel negustorul de dulciuri îl descoperi pe cel de-al doilea Nemuritor.

CREDINȚA ȘI FAPTELE ÎN BUDDHISM

Se consideră în general că buddhismul filozofic, în special acea formă a sa conținută în Canonul Pali, este prin excelență calea către salvare sau iluminare prin efort propriu. Și asta pentru că în filozofia atribuită lui Gautama de aceste prime texte, lui Dumnezeu sau unor zeități nu le este rezervat nici un rol unui în ajutorarea omului în procesul evoluției sale spirituale; existența unor astfel de ființe divine nu e însă negată – ci este doar ignorată pe temeiul că nici o forță pământească sau cerească nu poate influența karma cuiva. Karma (kamma în limba pali) este un termen foarte larg, care înseamnă în primul rând „acțiune” sau „demers”, căpătând în timp și un sens secundar de lege a cauzei și efectului – sens care a fost foarte mult exagerat în traducerile teozofice occidentale. Se pare însă că buddhismul originar nu numai că elimină posibilitatea interferențelor cu karma pe baza faptului că este imposibil să separăm cauza de efect (în sensul creștin de iertare a păcatelor), ci el neagă și posibilitatea intervenției divine în acest proces cauzal, neexistând ceva similar conceptului creștin de Grație. În creștinism nu există putere umană care să poată, prin demersul propriu, să ofere îndreptarea păcatelor și salvarea, căci datorită păcatului originar omului îi este imposibil să evolueze fără darul reprezentat de Grația divină. Buddhismul, în schimb, pare a fi o metodă prin care e posibil să ne înălțăm de unii singuri, întrucât așa cum spune un citat faimos din Mahaparinibbana-sutta (v. ii 27-35): „Fiți lămpi pentru voi înșivă. Fiți propriul vostru refugiu. Nu căutați un alt refugiu.”

Atât buddhismul Hinayana cât și cel Mahayana au rămas fidele pe tot parcursul evoluției istorice a propriilor filozofii și practici acestui principiu al bizuirii totale pe efortul propriu. Dacă era implicată și vreo formă de credință, aceasta era credința în puterea omului de a lucra pentru propria salvare și a convingerii că buddhismul oferă metoda prin care această salvare poate fi obținută. În sistemul Hinayana metoda consta în epuizarea ciclului karmic prin perceperea irealității fundamentale sinelui (atta), acesta fiind cel ce pune karma în mișcare. Buddhismul Mahayana a urmat o cale similară dar, sub influența gândirii brahmanice, a introdus pe lângă ideea caracterului ireal al sinelui și conceptul Realității non-duale și universale, similară lui Brahman din Vedanta. Într-un anumit sens, această Realitate, cunoscută sub nume precum Tathata, Shunyata sau Dharmakaya era dincolo de karma (akarma), și astfel conștientizarea faptului că această Realitate există ducea la eliberarea din ciclul karmic, deși omul putea continua să trăiască în această „lume a nașterii și morții”. Însă non-dualismul radical prezent, spre exemplu, în Lankavatara-Sutra, refuza până și a face orice distincție clară între karma și akarma, între lumea iluziilor și principiul realității sau între individul izolat și trecător și „Plenitudinea” (Tathata) care

este eternă şi nediferenţiată:

> Condițiile existenței nu au un caracter reciproc exclusiv; în esență lucrurile nu sunt două, ci unul. Chiar şi Nirvana şi Samsara sunt aspecte ale aceluiaşi lucru, căci nu există Nirvana decât acolo unde există Samsara şi nu există Samsara decât acolo unde există Nirvana. Toate dualitățile sunt închipuiri lipsite de temei.[10]

Problema credinţei şi faptelor în buddhism, aşa cum o vom analiza, va fi prezentată eminamente prin prisma şcolii Mahayana. Pentru a înţelege fundalul ei doctrinar şi psihologic, trebuie să acordăm o atenţie specială doctrinei Mahayana despre non-dualitate, neuitând că doar în Mahayana există o cale de salvare bazată pe credinţă. Atenţia noastră se va concentra însă pe aspectele doctrinare şi psihologice ale problemei şi nicidecum pe cele istorice, întrucât nu putem spune cu precizie dacă dezvoltarea istorică a căii bazată pe credinţă a apărut ca un rezultat logic al anumitor tendinţe filozofice sau mai degrabă ca răspuns la o nevoie umană firească. Mai mult decât atât, aspectul istoric al problemei este complicat şi de lipsa certitudinii în ceea ce priveşte vechimea multora dintre sutrele importante. Ceea ce ştim este că această cale a credinţei a apărut destul de devreme în istoria buddhismului Mahayana, jucând un rol important în opera unora dintre marii maeştri de început ai acestei tradiţii precum Nagarjuna, Asvaghosha şi Vasubandhu.

Filozofia Mahayana se bazează în esenţă pe două idei care se întrepătrund. Prima, provenită din Vedanta, este aceea că Iluminarea (ţelul final în buddhism) constă în realizarea lăuntrică a non-dualităţii. Toate lucrurile pe care omul neiluminat se bazează pentru a-şi obţine fericirea sunt duale, şi astfel sunt condiţionate de opusele lor. Viaţa nu poate fi avută în absenţa morţii şi nici plăcerea în absenţa durerii. De aceea, pentru salvarea noastră, nu putem să ne bazăm pe nici unul dintre elementele unei astfel de perechi de opuse (dvandva), întrucât cele două componente ale perechii sunt esenţiale reciproc, la fel cum faţa şi spatele sunt esenţiale pentru totalitatea unui obiect. Aşadar, cât timp căutăm salvarea prin intermediul acestor stări limitate, noi rămânem înlănţuiţi într-o lume de suişuri şi coborâşuri cunoscută în general sub numele de Samsara, roata naşterii şi a morţii.

Încă de la început, scopul buddhismului a fost eliberarea din această existenţă ciclică prin atingerea stării de Nirvana, care se deosebeşte de aceste stări limitate prin faptul că este eternă, neschimbătoare, nefiind supusă nici unei fluctuaţii. În Canonul Pali nu este subliniat în mod deosebit caracterul non-dual al Nirvanei. Ea este considerată ca ceva separat şi fundamental diferit de Samsara – o poartă de salvare. În schimb, în sistemul Mahayana, Nirvana este descrisă într-un limbaj similar cu cel în care este descris Brahman în Upanishade, acel „Unul-fără-al-doilea”. Aici Nirvana este experienţa care se deosebeşte de celelalte stări limitate prin faptul că nu are un opus. Sutrele Mahayana subliniază fără echivoc non-dualitatea Nirvanei şi a Iluminării (bodhi), nepermiţând nici măcar opoziţia dintre Nirvana şi Samsara sau dintre Iluminare şi Ignoranţă (avidya). Pentru omul complet iluminat Samsara este Nirvana; de regulă, experienţa de zi cu zi a perechilor de opuse este pentru el transformată în experienţa spirituală supremă a eliberării sau libertăţii.

Al doilea principiu important în buddhismul Mahayana este idealul de Bodhisattva. Într-un anumit sens, acest Bodhisattva este un fel de Buddha mai puţin evoluat. Într-un alt sens, el este o fiinţă care, printr-o străduinţă răbdătoare pe parcursul a nenumărate încarnări, şi-a câştigat dreptul la Nirvana, dar îşi amână intrarea în această stare de odihnă eternă pentru a se putea întoarce în lume şi a contribui la iluminarea „tuturor fiinţelor sensibile”. Însă această descriere pitorească a

unui Bodhisattva este de fapt preluată din Hinayana. Nirvana este în continuare o evadare din Samsara, la care Bodhisattva a renunţat temporar. Dar din punctul de vedere al gândirii Mahayana, idealul de Bodhisattva este o consecinţă necesară a unei filozofii care neagă dualitatea Nirvana-Samsara. Un Bodhisattva nu are nevoie să evadeze din Samsara întrucât o conştientizează ca fiind Nirvana. Aşadar, ca să cităm tot din Lankavatara-Sutra,

> aceia care, de teama suferinţelor provocate de discriminarea dintre viaţă şi moarte, caută Nirvana, nu ştiu că viaţa-şi-moartea şi Nirvana nu trebuie separate una de cealaltă; şi observând că un lucru care este supus discriminării nu are realitate, îşi imaginează că Nirvana constă în anihilarea viitoare a simţurilor. Ei nu sunt conştienţi de faptul că... Nirvana este mintea Alayavijnana (universală).[11]

Indiferent însă de viziunea asupra Nirvanei, Bodhisattva este salvatorul, cel care îşi ia legământul (pranidhana) să îşi amâne retragerea finală din această lume până când toate fiinţele vor fi libere şi vor fi atins acelaşi nivel de înţelegere a realităţii ca şi el. De aceea, în unele tradiţii buddhiste, călugării repetă zilnic următorul legământ pentru a se identifica cu idealul unui Bodhisattva:

> Fiinţele sensibile sunt nenumărate, jur să le salvez pe toate;
> Impulsurile noastre negative sunt inepuizabile, jur să le elimin pe toate;
> Adevăratele învăţăturile sunt nepreţuite, jur să le aprofundez pe toate;
> Calea urmată de Buddha e greu de străbătut, jur să o urmez până la capăt.[12]

Trebuie observat că deşi călugărul jură să salveze toate fiinţele, nu pare a aştepta ca cineva să-l salveze pe el. Continuarea legământului constă în afirmaţii hotărâte referitoare la propria strădanie, ceea ce este în deplin acord cu esenţa filozofiei şi practicii Mahayana, cu excepţia câtorva secte care îi atribuie unui Bodhisattva postura de salvator care trebuie slăvit şi pe al cărui ajutor trebuie să te bazezi, similar modului în care creştinii se bazează pe puterea salvatoare a lui Isus. Aici pare a fi o discrepanţă majoră între tradiţia filozofică Mahayana şi unele practici populare. Ceea ce ne propunem este să demonstrăm că aceste discrepanţe sunt mai degrabă aparente decât reale.

În China şi Japonia zilelor noastre, cea mai populară formă de buddhism este aceea a salvării prin credinţă. Aceasta a ajuns să aibă o dezvoltare interesantă şi radicală în Japonia, dar originile ei trebuie căutate în India, în vremurile de început ale buddhismului Mahayana. Majoritatea celor care studiază buddhismul sunt pierduţi când vine vorba de găsirea unor legături autentice între scopul acestor culturi populare şi buddhismul promovat de Gautama Buddha şi de filozofia Mahayana, cu accentul deosebit pus pe efortul personal. În general, aceste tradiţii populare sunt privite mai degrabă ca o degenerare a doctrinei, ca nişte concesii făcute naturii umane, ce are nevoie de existenţa unor fiinţe supranaturale care să facă ceea ce oamenii sunt fie prea leneşi, fie prea înspăimântaţi ca să facă singuri. Fără îndoială că există nenumăraţi oameni leneşi şi înspăimântaţi şi că o metodă uşoară de salvare prin credinţa în ceva este atrăgătoare pentru ei, mai ales în formele extreme în care eficacitatea faptelor e pusă la îndoială.

Dar există şi alte tipuri de considerente pentru care, dintr-un anumit punct de vedere, aceste abateri capătă un interes special. Vreau să precizez că am întâlnit această perspectivă asupra subiectului la D. T. Suzuki, care a scris un studiu extrem de sugestiv pe tema filozofiei şi psihologiei buddhismului bazat pe credinţă, intitulat „Secta Shin din buddhism” (The Shin Sect of Buddhism, Revista Eastern Buddhist, vol.VII, no.3-4, iulie 1939). Cu toate acestea, până acum el

nu a cercetat în profunzime relațiile de natură psihologică dintre calea credinței și calea faptelor. Această analiză este una extrem de necesară, deoarece consider că occidentalii care au o origine creștină nu vor putea înțelege niciodată buddhismul bazat pe fapte decât dacă ajung la el prin intermediul buddhismului bazat pe credință, acesta fiind foarte apropiat de credința creștină.

În general, buddhismul bazat pe credință este fundamentat pe Sukhavati-vyuha, text care, din câte știm, a fost compilat la aproximativ 300 de ani de la moartea lui Gautama. Sukhavati-vyuha ne povestește despre un anume Dharmakara, care, într-un trecut imemorial, a făcut 48 de legăminte referitoare la eliberarea ființelor sensibile. Înainte de a face aceste legăminte, el s-a dedicat o perioadă la fel de lungă unor nenumărate cauze nobile, care i-au permis acumularea unei cantități de merit suficient de mare cât să ajute întreaga lume. Se pare însă că el a renunțat la răsplata reprezentată de cea mai Înaltă Realizare, care i se cuvenea datorită acestor eforturi, pentru a domni peste Sukhavati, un tărâm al Iluminaților (buddhakshetra) cunoscut și sub numele de Paradisul de Vest și de acolo să vegheze asupra lumii până când toate ființele se vor fi născut în acest Tărâm Pur, având astfel asigurată iluminarea finală. De atunci el a mai fost cunoscut și sub numele de Buddha Amitabha („Lumină Infinită”) sau Buddha Amitayus („Viață Eternă”). Varianta chineză a acestui nume este O-mi-to-fo, iar cea japoneză este Amida, sub acest nume fiind și cel mai cunoscut. În cea de-a doua parte a acestei sutre, este scris că toți cei care se întorc cu deplină credință către Amida și îi repetă numele se vor naște după moarte în acel Tărâm Pur.

Este însă dificil să găsim în această sutra suficient temei pentru unele dintre interpretările ei ulterioare și abia odată cu apariția amidistului japonez Shinran Shonin se poate vorbi despre o adevărată filozofie a salvării bazată pe credință. În sutra, Amida este capabil să își transfere propriul merit asupra altor ființe întrucât, conform filozofiei bazate pe Avatamsaka-Sutra, fiecare atom conține în sine întregul univers. Din acest motiv, ceea ce este făcut de o ființă le afectează pe toate celelalte; dacă un om se înalță pe sine, atunci el înalță concomitent întregul univers. Dar aici Amida nu este singura sursă de merit, așa cum Dumnezeul creștin este singura sursă de bunătate. În buddhismul Mahayana timpuriu procesul de transfer de merit (parina mana) este un proces care poate opera mutual între toate ființele și astfel, deși ființa este ajutată de meritul lui Amida, ea are capacitatea de a acumula propriul merit fără ajutor, prin efort propriu, aducându-și astfel contribuția la resursa universală de merit. Așadar, în Sukhavati-vyuha opțiunea efortului propriu nu este în nici un fel exclusă, iar Amida rămâne doar unul dintre alți nenumărați Buddha; el nu este încă ridicat la rangul de singură sursă de viață și lumină și transformat în personificarea prin excelență a Realității finale supreme. Ceea ce îl distinge este faptul că a adus o contribuție foarte mare de merit din care toți ceilalți se pot servi și și-a pus propriul Tărâm la dispoziția tuturor celor care îl caută prin credință. Persistă totuși diferența dintre „în credință” și „prin credință”.

Evoluția acestui cult al lui Amida a fost susținută și de ideea larg răspândită conform căreia în acest ciclu întunecat (kali-yuga) al istoriei este imposibil ca cineva să ajungă la Iluminare aici pe Pământ, deși un oarecare progres poate fi făcut; de aici avantajul de a renaște într-un tărâm neîncorsetat de impuritățile și limitările vieții terestre în acest ciclu întunecat. Aici putem observa fie un proces de justificare a indolenței crase, fie apariția a ceea ce în creștinism numim ideea de păcat, respectiv conștientizarea neputinței omului lipsit de ajutorul lui Dumnezeu. Mai mult, putem găsi o paralelă remarcabilă între această legalistă și etică bizuire pe propriile puteri a buddhismului și revolta Sfântului Pavel împotriva legilor iudaice – ambele având motivații

psihologice similare. În capitolul șapte al Epistolei către romani Sf. Pavel scrie: „Dar eu n-am cunoscut păcatul, decât prin Lege. Căci n-aș fi știut pofta, dacă Legea n-ar fi zis: Să nu poftești! Dar păcatul, luând pricină prin poruncă, a lucrat în mine tot felul de pofte.”

În mod asemănător, au fost buddhiști care au considerat că moralitatea rigidă impusă călugărilor, cu insistența pusă pe preceptele negative, nu făcea altceva decât să accentueze dorințele interioare asociate viciilor. Ei s-au găsit într-un impas spiritual, fiind incapabili să se schimbe, întrucât sinele care trebuia schimbat era același cu sinele care trebuia să facă schimbarea – o întreprindere la fel de imposibilă ca și încercarea de a-ți săruta singur propriile buze. Cu certitudine că analiza aprofundată a psihologiei existente în Lankavatara-Sutra și Avatamsaka-Sutra ar fi permis găsirea unei ieșiri din acest impas, o cale pe care mulți dintre adepții tradiției bazată pe fapte au găsit-o (așa cum vom vedea), dar pe care mulți alții au ratat-o. Problema nu consta atât în dificultățile particulare de ordin psihologic, cât mai ales în obstacolele ce trebuiau depășite înainte ca cineva să poată vedea această cale. Ea este ascunsă sub o vastă structură metafizică, ce nu poate fi pătrunsă de cei neînzestrați cu o putere intelectuală considerabilă, care să le permită cernerea grâului de neghină. Și chiar dacă ar face această cernere, tot ar mai rămâne o sămânță pe care intelectul nu ar ști să o aprecieze.

De aceea n-a fost de mirare că buddhismul extrem-oriental s-a revoltat în două moduri distincte față de combinația de metafizică și auto-disciplină, care ar fi putut fi acceptate separat dar nu și împreună. Prima revoluție a fost împotriva metafizicii și așa a luat naștere școala chineză Ch’an (în limba japoneză Zen), a cărei putere de înțelegere intuitivă și profundă a esenței buddhismului Mahayana făcea nenecesar intelectualismul greoi al acestuia din urmă. Zenul a descoperit o modalitate de transmitere fără cuvinte a sensului și astfel a devenit o expresie a buddhismului Mahayana sub forma unei psihologii și a unei religii separate de filozofie. Dar ca doctrină și disciplină, Zenul a rămas esențialmente o cale bazată pe propriile puteri. Adevărata revoluție împotriva căii efortului și autodisciplinei a apărut însă în Japonia. Liderul acesteia a fost Shinran Shonin (1173-1262), un discipol al maestrului Honen Shonin, exponent al buddhismului Tărâmului Pur (Jodo).

Înaintea lui Shinran, școala Tărâmului Pur era doar parțial o cale a salvării prin credință, și chiar și astăzi există două forme distincte ale acestui tip de buddhism în Japonia – Jodo-shu și Shin-shu, primul dintre acestea punând în continuare un accent special pe efortul personal. Și astfel buddhismul japonez este împărțit în două mari categorii, Jiriki (puterea proprie) și Tariki (altă putere), respectiv calea către Iluminare prin efort personal și calea bazată pe Legământul Originar (Purvapranidhana) al lui Amida. În categoria Jiriki includem buddhismul Zen, Shingon, Tendai, Kegon și Nichiren, iar în categoria Tariki, buddhismul Shin-shu[13], în timp ce buddhismul Jodo-shu este undeva la mijloc, cu o oarecare înclinare către Tariki.

Shinran și-a început studiile buddhiste în faimoasa comunitate Tendai de pe muntele Hiei lângă Kyoto, unde a obținut o poziție cu o oarecare importanță. În ciuda acestei realizări, a fost copleșit de problema morală, recunoscând că în inima sa nu era cu nimic mai presus față de cel mai începător novice. Era deplin conștient de propria sa neputință ca om și de faptul că doar efortul personal îi era total insuficient pentru a se elibera de condiționările karmice. Încercarea de a lucra cu propria karmă prin autodisciplină era ca și cum ar fi încercat să apuce săpunul cu degetele umede; cu cât apuca mai tare, cu atât mai repede săpunul îi aluneca din mână. (Analogia

îmi aparţine mie, nu lui Shinran.) Mai mult decât oricare dintre predecesorii săi, el a devenit conştient de influenţa covârşitoare a existenţelor anterioare asupra prezentei vieţi şi, ca un om al simţirii mai degrabă decât al cugetării, a fost în cele din urmă atras de bhakti-marga a Tărâmului Pur întruchipată de Honen Shonin (1133-1212). El i-a împărtăşit lui Honen frământările sale şi a fost sfătuit să aibă încredere în Amida, să renunţe la călugărie şi să se căsătorească. Drept urmare, preoţii Shin nu iau legământul celibatului. Shinran nu a rămas în şcoala Tărâmului Pur de care ţinea Honen; el şi-a creat propria şcoală pentru a păstra puritatea credinţei, pe care considera că preoţii Jodo obişnuiţi nu o înţelegeau pe deplin.

Religia Shinran are două trăsături principale. Prima este ideea de parinamana, transferul de merit. Pentru el, Amida era singura sursă originară a meritului. Naşterea în Tărâmul Pur nu mai depindea doar de canalizarea propriei acumulări de merit către Amida – aşa cum indica lectura strict senso a sutrei Sukhavati-vyuha. Shinran a dat o nouă interpretare acestui text, afirmând că naşterea în Tărâmul Pur era de fapt dependentă de canalizarea de către Amida a propriei acumulări de merit în favoarea unei persoane. A doua caracteristică decurge din prima şi este reprezentată de doctrina credinţei pure. Aşa cum afirmă Shinran, nici un tip de merit ce poate fi acumulat de om nu îi poate aduce acestuia dreptul de a se naşte în Tărâmul Pur, iar simpla închipuire că o asemenea binecuvântare ar putea fi rezultatul efortului uman, era considerat de el o culme a trufiei spirituale.

În lumina compasiunii infinite (karuna) a lui Amida, toate fiinţele – fie ele viermi, demoni, sfinţi sau păcătoşi – erau la fel de demne de iubire, căci Amida spunea că „am acelaşi simţăminte pentru cei de sus şi pentru cei de jos, pentru cei drepţi şi pentru cei necinstiţi, pentru cei virtuoşi şi pentru cei depravaţi, pentru cei cu vederi sectare şi opinii false ca şi pentru cei ale căror credinţe sunt juste şi adevărate.” Aceia care îşi puneau credinţa în Amida trebuiau să se ofere acestuia exact aşa cum erau şi să renunţe la gândul că Tărâmul Pur ar putea fi vreodată o recompensă a virtuţilor umane. Iubirea lui Amida nu trebuie câştigată; ea este o proprietate universală precum soarele, luna şi stelele – ceva ce trebuie acceptat cu modestie şi recunoştinţă, dar niciodată comparat cu meritul acumulat de om. Aşa cum spunea Shinran:

> Nu trebuie să crezi că Amida nu te va întâmpina în Tărâmul său pentru că eşti un păcătos. Ca toate fiinţele obişnuite, tu eşti înzestrat cu tot felul de porniri dăunătoare şi predispus la păcat. Nu trebuie să-ţi închipui că ai dreptul de a renaşte în Tărâmul Pur doar pentru că eşti bun. Atâta vreme cât simţământul jiriki este prezent în tine, nu vei fi niciodată binevenit în adevăratul Tărâm al Legământului lui Amida.[14]

Ceea ce trebuie făcut este renunţarea pentru totdeauna la ideea obţinerii de merit prin forţele proprii, şi dobândirea credinţei că omul este acceptat încă de la început datorită compasiunii lui Amida, indiferent de condiţia sa morală. În plus, trebuie renunţat şi la ideea că se poate obţine acea credinţă profundă ca rezultat al efortului personal, întrucât şi acesta este un dar oferit de către Amida. Aşadar omul devine pasiv din punct de vedere spiritual şi prin graţia lui Amida se lasă pătruns de iubirea eternă, fiind salvat exact aşa cum este, credinţa lui fiind simbolizată de rostirea sintagmei Nembutsu, prescurtarea formulei Namu Amida Butsu (Slavă Ţie, Amida Buddha!). Conform scrierii Anjin-ketsujo-sho:

> A înţelege Legământul înseamnă a înţelege Numele, iar a înţelege Numele înseamnă a înţelege că Amida, înfăptuindu-şi Legământul şi Fapta în prezenţa tuturor fiinţelor, le influenţează renaşterea chiar înainte ca acestea să renască”.[15] (italicele îmi aparţin)

Faptul că Amida însuşi e singura sursă de binecuvântare, este subliniat în următorul pasaj din Tannisho (capitolul 8) de Shinran:

> Nembutsu este non-practică şi non-bunătate pentru devotul său. Este non-practică pentru că devotul nu îl practică conform propriei sale dorinţe, şi este non-bunătate pentru că el nu îl creează după bunul său plac. Totul se întâmplă prin puterea lui Amida, nu datorită propriei noastre puteri, aceasta din urmă fiind zadarnică.[16]

La prima vedere eficacitatea căii Shin depinde de o serie de intervenţii supranaturale de un tip greu de acceptat de către practicanţii buddhişti obişnuiţi din categoria jiriki. Această dificultate va persista atâta vreme cât doctrina Shin este studiată prin prisma teologiei sale, căci pentru oricine, cu excepţia unui creştin, pare un fel de credinţă deşartă şi asta întrucât în esenţă mesajul său este următorul: este posibil să devii Buddha doar prin credinţă pură. Conform lui Suzuki:

> A te naşte în Tărâmul lui Amida înseamnă practic a ajunge la Iluminare – cele două sintagme fiind sinonime. Dezideratul ultim al căii Shin este iluminarea, nu salvarea individului.[17]

Astfel adepţii Shin se referă la morţii lor prin termenii Mi hotoke sau „Onorabilii Buddha”. Însă atâta timp cât examinăm psihologia Shin distinct de teologia sa, devine posibil să o legăm de cele mai profunde experienţe Mahayana, aşa cum sunt acestea exprimate în Lankavatara-sutra şi în unele texte ale maeştrilor zen, în special în Lin-chi-lu (în limba japoneză Rinzai-roku). Ceea ce trebuie să ne întrebăm este nu ceea ce cred adepţii Shin, cât mai degrabă care sunt cauzele şi efectele acestei credinţe din punctul de vedere al trăirilor interioare, al acelor experienţe spirituale pe care simplele cuvinte nu le pot niciodată exprima.

Spre exemplu, să luăm cazul unei persoane pe deplin conştientă de propriile limitări, frici, dorinţe şi pasiuni, de propria lipsă de profunzime, şi de lipsa oricărui sens de uniune sau armonie cu viaţa universului – de fapt, un om precum Shinran. Şi cineva îi spune acestui om că, dacă îşi deschide ochii şi vede asta, el este un Buddha (fiind salvat de Amida) exact în condiţia în care se află, şi că orice încercare de a se transforma singur într-un Buddha doar prin propria inocenţă este de fapt trufie spirituală. Adoptând calea jiriki, el ignoră ceea ce îi este oferit încă de la început conform legilor universului, încercând să obţină toate acestea de unul singur, doar pentru a putea să-şi aroge meritul de a fi reuşit singur.

Ce înţelegem de fapt, din punct de vedere psihologic, atunci când spunem că un om, aşa cum este el de fapt, e un Buddha? Înţelegem că el este divin sau „fundamental acceptabil” exact aşa cum este – fie că este sfânt, păcătos, înţelept sau ignorant. În limbajul amidist, am spune că el este demn de renaşterea în Tărâmul Pur datorită compasiunii lui Amida, care „nu pune preţ pe persoane” – cu alte cuvinte, omului îi este dat sentimentul de libertate de a fi ceea ce este în orice moment, liber să trăiască conform potenţialului său maximal sau minimal. Aceasta are ca rezultat o relaxare deplină a tensiunii psihice. Toate eforturile şi sacrificiile implicate de calea efortului propriu (hakarai) sunt date deoparte odată ce este conştientizat faptul că starea de Buddha nu poate fi atinsă, nici eliminată, întrucât ea pur şi simplu este. Şi asta întrucât, conform non-dualismului specific Mahayana, principiul buddhic sau Tathata (Plenitudinea) nu are opus fiind Realitatea unică şi, în timp ce Anjin-ketsujo-sho afirmă că Amida ne-a influenţat renaşterea în Tărâmul Pur „chiar înainte de atingerea acestui moment”, Lankavatara-sutra ne spune că toate fiinţele sunt în Nirvana încă de la începutul începuturilor, doar că nu realizează acest lucru. Aici avem de-a face cu două doctrine, dar cu o singură experienţă psihologică.

În termeni practici această experiență este una de libertate spirituală tulburătoare, ajungându-se până la sanctificarea vieții banale de fiecare zi. Pentru că îndată ce omul se simte liber să fie el însuși, cele mai mici acțiuni și gânduri devin magice. Așa cum spunea poetul zen Hokoji:

> Ce lucru minunat și miraculos săvârșesc – scot apă și car cărbune.

E greu să nu îl cităm pe Herbert ca exponent al viziunii creștine:

> Toate lucrurile Tale le împărtășești; nimic nu poate fi atât de decăzut
> Încât, cu leacul „de dragul Tău”, să nu devină luminos și pur.
> Un serv ce spune aste vorbe preschimbă corvoada într-un act divin;
> Cel ce mătură o încăpere, de Îți urmează legea, face din măturat o faptă demnă…
> Această (vorbă simplă) este faimoasa piatră ce preschimbă totul în aur,
> Căci nimic din ce-i atins sau posedat de Dumnezeu nu poate fi vrednic de dispreț.

Acest tip de experiență poate fi mai bine înțeleasă și pusă mai strâns în legătură cu calea jiriki dacă cercetăm mai adânc Lankavatara-sutra și scrierile unora dintre maeștrii zen. Sper că a devenit limpede de acum faptul că modul lui Shinran de înțelegere a credinței poate fi considerat o expresie filozofică a buddhismului Mahayana, care face apel la imagini simbolice și colorate, chiar dacă pare a fi mai degrabă dualistă din punct de vedere al concepției. Filozofia Mahayana nu acceptă dualismul dintre sine și celălalt, dintre om și Amida; dar dacă este analizat suficient de profund, se observă că buddhismul Shin ajunge din punct de vedere al experienței trăite la ceea ce Mahayana afirmă la nivel filozofic – deși non-dualitatea perfectă este dincolo de capacitatea descriptivă a filozofiei. În plus, Lankavatara-sutra insistă că Samsara, ciclul vieții și al morții, Samsara așa cum e, cu toată durerea și suferința ei, este Nirvana. În mod similar, Shinran insistă că noi suntem salvați de Amida exact așa cum suntem, cu propriile noastre defecte. Cu alte cuvinte, oamenii obișnuiți sunt Buddha și, conform patriarhului Hui-Neng din școala Ch’an, aceia pe care îi numim Buddha sunt cei care au înțeles acest adevăr. De aceea se spune deseori în literatura Zen că „gândurile obișnuite” sau „mintea cea de toate zilele” reprezintă de fapt Iluminarea (satori). Iată un citat foarte sugestiv din Rinzai-roku:

> Nu trebuie să fii artist. Fii tu însuți... tu însuți așa cum ești – aceasta este Buddha Dharma. Eu stau în picioare sau șed; mă îmbrac sau mănânc; dorm când sunt obosit. Ignorantul va râde de mine, dar înțeleptul va înțelege.[18]

În continuare textul spune: „De aceea se spune că mintea de fiecare zi este legea adevărată.”

Suzuki traduce un alt pasaj din același text care are aceeași semnificație; aici Rinzai spune:

> Adevăratul om religios nu are altceva de făcut decât să-și vadă de viață așa cum se desfășoară ea în diferitele circumstanțe ale existenței lumești. Se trezește în liniște dimineața, se îmbracă și pleacă la muncă. Când vrea să se plimbe, se plimbă; când vrea să se odihnească, se odihnește. Nu tânjește după starea de Buddha, neavând nici o preocupare legată de aceasta. Dar cum e asta posibil? Un înțelept din vechime spunea că atâta vreme cât depui eforturi conștiente pentru a deveni Buddha, propriul tău Buddha devine cu adevărat sursa eternei transmigrații.[19]

Acest mod de exprimare poate fi ușor interpretat greșit, putându-ne întreba: „dacă viața obișnuită este Nirvana și gândurile obișnuite reprezintă Iluminarea, ce putem învăța de la buddhism în afară de a ne trăi viața exact așa cum am trăit-o până acum?” Înainte de a încerca să răspundem, vom cita două mondo-uri sau dialoguri zen. Primul este din Mumonkan (XIX):

> Joshu îl întrebă pe Nansen: „Ce este Tao ?” Nansen răspunse: „Viața obișnuită este adevăratul Tao”. „Și cum putem trăi în acord cu el ?” „Dacă încerci să faci asta, pur și simplu te vei îndepărta de el.”[20]

Asta seamănă foarte mult cu psihologia căii tariki. Tot Suzuki ne oferă următorul citat din

Bokushu (Mu-Chou):

Un călugăr îl întrebă (pe maestru): „Trebuie să ne îmbrăcăm și să mâncăm în fiecare zi? Cum putem scăpa de toate astea?” Bokushu răspunse: „Ne îmbrăcăm și mâncăm”. „Dar nu înțeleg.” „Dacă nu înțelegi, îmbracă-te și mănâncă-ți mâncarea”.

Este limpede că întrebarea călugărului implică mult mai mult decât simplele acțiuni de a ne îmbrăca și a mânca, referindu-se de fapt la întreaga noastră viață în Samsara – „rutina zilnică, banalele îndatoriri”.

Analizând din punct de vedere filozofic acest limbaj direct, observăm că maeștrii Zen demonstrează că Samsara este Nirvana și că omul obișnuit, exact așa cum este, e de fapt Buddha. În Zen, acestea nu sunt prezentate drept regulă, întrucât cuvintele Nirvana și Buddha sunt niște simple concepte care nu ne mișcă sufletul la un nivel profund și ne pot conduce cu ușurință în capcana teoretizării. Zenul vrea să ne facă să simțim această non-dualitate, nu doar să o gândim, și de aceea când spunem „Nirvana este Samsara” încercăm să alăturăm două idei care nu au fost menite să fie unite. Astfel, atât Zenul cât și buddhismul Shin își propun, în moduri diferite, să ne transpună într-o stare spirituală sau psihologică care să influențeze întreaga ființă nu doar mintea noastră. Cele două căi încearcă să ne elibereze lăuntric și să ne facă să ne simțim în largul nostru cu noi înșine și cu lumea în care trăim. Această libertate devine posibilă atunci când renunțăm să ne mai prefacem și ne acceptăm așa cum suntem; dar eu nu cred că această experiență poate fi efectivă câtă vreme nu a fost precedată de luptă interioară și prefăcătorie. În Zen acest efect se obține prin auto-disciplină; în Shin rezultă din căpătarea conștiinței profunde a neputinței individului de a se elibera singur, ca rezultat al încercărilor anterioare de evoluție prin auto-disciplină. Este dificil de înțeles cum poate cineva să aprecieze la justa ei valoare calea Shin, atâta vreme cât, la fel ca Shinran, nu a încercat mai întâi calea jiriki.

Pericolul reprezentat de continuarea pe calea jiriki este ca omul să cadă victimă trufiei spirituale, sperând să se transforme pe sine într-un Buddha; pericolul întâmpinat pe calea tariki este acela că experiența poate veni atât de ușor, încât sensul ei adevărat și profund să treacă neobservat și forța ei să nu-i fie simțită.

Libertatea spirituală înseamnă, totuși, mult mai mult decât a continua să trăim exact cum am făcut-o până acum. Ea implică un anumit tip de voioșie, ceea ce buddhiștii numesc beatitudine (ananda). Ea constă în descoperirea faptului că a trăi în acord cu universul, cu Tao, înseamnă ca omul pur și simplu să trăiască, și când lucrul acesta este pe deplin înțeles, devine posibil ca omul să-și trăiască viața cu însuflețire și în abandon total. Atunci nu mai există obstacole la nivelul gândirii sau al simțirii; ne putem lăsa mintea liberă să zboare oriunde dorește, întrucât toate direcțiile sunt bune și avem curajul de a ne lăsa duși către oricare dintre ele. Aici nu mai există posibilitatea evitării principiului non-dualității, căci „tu ești ceea ce ești – adică, Buddha Dharma.” În acest stadiu nu mai poate fi vorba despre trufie spirituală întrucât uniunea sau identificarea cu starea de Buddha nu este ceva obținut de om; este ceva oferit omului de la începutul vremurilor, la fel cum soarele există sus pe cer pentru a-i oferi lumină și viață.

Cu toate acestea, în planul vieții spirituale, este mult mai greu să primești decât să dai; adeseori este o lovitură pentru mândria omului să accepte de la Amida, Dumnezeu, sau de la viață ceea ce ar fi meritoriu să obțină de unul singur. În contextul tradiției Shin, trebuie spus că sensul cuvântului libertate este acela că poți gândi orice fel de gând, poți fi orice fel de persoană și poți

face orice lucru dorești fără a te îndepărta de generozitatea și iubirea atotcuprinzătoare a lui Amida. Ești liber să faci ceea ce vrei precum și ceea ce nu vrei, să fii liber sau înlănțuit, să fii înțelept sau ignorant. Nu există nici un obstacol în calea vieții spirituale. În același timp, există o conștientizare intensă a bucuriei oferite de această viață; omul are imboldul de a o practica și a-i simți extazul, similar felului în care ne imaginăm că trebuie să se simtă o pasăre care plutește în văzduh, liberă să urce sau să coboare, să zboare în orice direcție, în cerc, dându-se peste cap, sau planând. Căci „Vântul suflă unde voiește și tu auzi glasul lui, dar nu știi de unde vine, nici încotro se duce. Astfel este cu oricine e născut din Duhul." (Ioan 3, 8 – n.t.) Sau, într-un limbaj mai clar al unui maestru Zen: „nu există drumuri neumblate și nici răspântii. Tot anul dealurile sunt proaspete și înverzite; că o iei spre apus sau spre răsărit, plăcută îți va fi plimbarea."

Rămâne însă problema morală. O înțelegere superficială a libertății dată de non-dualitate pare a fi o invitație la libertinaj extrem. Din punct de vedere filozofic, sutrele Mahayana statuează foarte clar că principiul non-dualității este mai presus de bun și rău iar realizarea deplină a acestuia nu are legătură directă cu moralitatea. Iar prin moralitate înțelegem diferite tipuri de activități, atât sociale cât și spirituale. Bineînțeles că aceste texte vorbesc despre sila (moralitate) ca fiind o etapă necesară, dar uneori se pare că menționarea moralității e făcută mai ales ca precauție împotriva folosirii greșite a puterii enorme conferită de cunoașterea absolută, care altfel este amorală. Lankavatara-sutra ne spune:

> În realitatea ultimă nu există nici gradație, nici succesiune, nici efort; doar adevărul unității absolute (viviktadharma) este învățat aici și toate discriminările sunt reduse la tăcere... dar (dintr-un punct absolut de vedere) acest al zecelea pas este de fapt primul, iar primul este al optulea; al nouălea este al șaptelea și al șaptelea este al optulea... despre ce gradație putem vorbi acolo unde triumfă lipsa oricăror concepte?[21]

Într-un alt pasaj putem citi:

> Într-o bună zi, cu toții vom fi influențați de înțelepciunea și iubirea diferiților Tathagata ai Transformării ca să acumulăm suficient merit cât să putem parcurge etapele. Pe de altă parte, în măsura în care oamenii ar realiza că toate ființele sunt în Nirvana încă de la începuturi, așa cum ne învață Nobila Înțelepciune, ei ar fi deja în Nirvana.

O reafirmare chiar mai puternică a acestei filozofii poate fi găsită în Saptasatikaprajnaparamita sutra:

> O, Sariputra, a săvârși acțiuni negative duce la lucruri de neconceput, iar a le dobândi pe acestea înseamnă a produce Realitatea. Iar Realitatea este non-duală. Și acele ființe care au realizat lucruri de neconceput nu merg nici în rai, nici pe cărările răului, nici în Nirvana. Cei care comit lucruri rele nu vor ajunge în iaduri. Atât lucrurile rele cât și cele inconceptibile sunt parte din Realitate, iar Realitatea este prin natura sa non-duală... în adevăratul Dharmadhatu (Tărâmul Legii) nu există bun sau rău, înalt sau jos, înainte sau înapoi... Bodhi (Iluminarea) este cele cinci acțiuni negative și cele cinci acțiuni negative sunt Bodhi... dacă cineva privește Bodhi ca ceva ce poate fi atins, ceva ce implică disciplină, acela dă dovadă de trufie.[22]

În acest citat, dincolo de reafirmarea fără echivoc a non-dualității, avem un nou exemplu al psihologiei tariki, întrucât se vorbește despre aroganța de a încerca să ajungi la Iluminare prin efort propriu.

Mahayana nu ascunde faptul că înțelepciunea sa poate fi periculoasă și știm că unii călugări aparținând școlilor jiriki sunt supuși unei discipline rigide pentru a fi feriți de abuzul de cunoaștere, care este din păcate destul de larg răspândit. Se pare însă că acest abuz de cunoaștere este posibil atunci când trăirea acestei experiențe de libertate este apreciată superficial sau e greșit înțeleasă. În mod ciudat, deși experiența în sine și ceea ce este trăit (starea de Tathata) sunt non-duale și mai presus de bun sau rău, rezultatul experienței autentice profunde este moralitatea.

Shinran este vehement față de cei care profită de legământul lui Amida pentru a se purta la fel de imoral ca și până atunci. El îi compară pe aceștia cu persoana care odată ce a găsit antidotul la o otavă, continuă să o ia. Dar acesta e mai degrabă un punct negativ de vedere asupra acestei teme. Privind dintr-o perspectivă pozitivă, Shin ar afirma că odată conștientizată compasiunea lui Amida pentru toate ființele, s-ar declanșa în noi înșine o compasiune similară.

În termenii filozofiei Mahayana, am spune că odată ce am înțeles că noi și toate celelalte ființe suntem Buddha, am începe să ne tratăm reciproc cu respectul cuvenit condiției de Buddha.

Un al doilea argument în favoarea moralității îl reprezintă gratitudinea pe care omul o simte atunci când are libertatea de a fi el însuși, o gratitudine atât de profundă încât oamenii pot renunța la o parte din această libertate în semn de recunoștință. Este evident că există mult mai multe oportunități pentru cultivarea gratitudinii atunci când Realitatea Ultimă este personificată de Amida. Din punct de vedere filozofic nu există temei pentru această gratitudine, întrucât în non-dualitate nu există nici donator, nici primitor. De aici pericolul potențial al simplei înțelegeri filozofice. Din punct de vedere emoțional însă, par a exista toate motivele pentru gratitudine. Prin descoperirea libertății de a fi el însuși, omul are o experiență similară iertării păcatelor în context creștin; oricât de negru ți-ar fi sufletul, nu ești lăsat deoparte de dragostea lui Dumnezeu care este omniprezent. În acest context, merită citat un pasaj remarcabil din opera unui teolog catolic:

> Niciodată nu suntem cu adevărat în afara lui Dumnezeu sau El în afara noastră. El este cu noi mult mai mult decât suntem noi cu noi înșine. Sufletul nostru este conectat mult mai puțin intim cu trupul, decât este El conectat atât cu trupurile cât și cu sufletele noastre. El curge prin noi, sau noi suntem în El precum peștii în mare. Noi îl folosim pe Dumnezeu, dacă putem îndrăzni să ne exprimăm astfel, ori de câte ori ne asumăm în mod voit o acțiune, și pornim la lucru pentru atingerea unui obiectiv. El nu doar că ne-a dat limpezimea minții, tandrețea inimii sau puterea brațelor ca daruri pe care să le putem folosi independent de El. Dar El ne permite și chiar ne sprijină în utilizarea acestora pentru a gândi, a iubi sau a acționa. Acest influx și această abundență de la Dumnezeu ar trebui să ne ofere tuturor, pentru întreaga viață, sentimentul că trăim într-un templu în care orice răsuflare și orice sunet reprezintă un act de rugăciune. Toate acestea conferă un caracter aparte și terifiant acțiunilor negative, păcatelor... Totul este pătruns de Dumnezeu, în timp ce puritatea Sa inexprimabilă rămâne neatinsă, iar simplitatea sa minunată nu se amestecă cu cele pe care le pătrunde, le luminează, le animă și le susține. Acțiunile noastre cele mai banale, distracțiile cele mai facile, excesele făcute în numele libertății – toate acestea se desfășoară și se întâmplă nu atât în aer și pe pământ, cât mai ales la sânul Dumnezeului omniprezent. (italicele îmi aparțin)[23]

Există o serie de puncte importante în care ideile lui Faber diferă de filozofia Mahayana, deoarece în creștinism Dumnezeu îl reprezintă esențialmente pe Celălalt. Dar, în ceea ce privește simbolistica la nivelul trăirilor interioare, nu cred că există diferențe importante între sentimentele descrise de Faber și cele descrise în buddhismul Mahayana, în special în tradițiile amidiste. Experiența libertății sau Iluminarea este precum descoperirea, în cele mai mărunte acțiuni și cele mai insignifiante gânduri ale noastre, a câte unei nestemate de o neprețuită valoare. Aceste nestemate sunt descoperite acolo unde sunt prima oară găsite toate pietrele prețioase – în adâncul pământului sau acoperite de noroi. Cei ce știu să le recunoască nu le lasă însă acolo; le scot din adâncuri, le curăță și le dau strălucire, apoi le așează pe catifea sau le montează în aur. Această curățare și lustruire reprezintă simbolul moralității, expresia bucuriei și recunoștinței noastre pentru conștientizarea faptului că: „Însuși acest pământ este Tărâmul Pur al lotușilor, și acest corp este însuși corpul lui Buddha”.[24]

E interesant de menționat aici importanța considerabilă acordată adorării în tradiția Zen deși, din punct de vedere filozofic, aceasta este cea mai iconoclastă formă de buddhism. O posibilă explicație a acestei inconsecvențe aparente între adorare și non-dualitate poate fi găsită în

următoarea întâmplare descrisă în Hekigan-roku:

> Huang-Po (în japoneză Obaku) a spus: „Eu doar îl ador pe Buddha. Nu-i cer nimic lui Buddha. Nu cer nimic de la Dharma. Nu aştept nimic de la Sangha.” Cineva l-a întrebat: „Tu nu-i ceri nimic lui Buddha. Nu ceri nimic de la Dharma. Nu aştepţi nimic de la Sangha. Atunci care este folosul adorării tale?” Auzind această remarcă, Huang-Po îl plesni pe celălalt peste faţă![25]

Gratitudinea şi adorarea în context buddhist se regăsesc pregnant exprimate în idealul de Bodhisattva, care se bazează pe intuiţia profundă a unităţii fundamentale dintre toate fiinţele şi toate lucrurile. Aceia care odată ce au ajuns la Iluminare nu devin Bodhisattva, respectiv salvatori ai lumii, sunt numiţi Pratyeka-Buddha, care, în filozofia Mahayana, reprezintă aproape o formulă de dispreţ. Aceşti oameni nu doresc să-şi împărtăşească libertatea obţinută cu ceilalţi deşi, în sens strict, Iluminarea nu este Iluminare dacă nu este împărţită şi împărtăşită. Ea nu este proprietatea cuiva, iar cei care încearcă să o posede doar pentru ei înşişi nu o înţeleg. Slujirea, moralitatea şi recunoştinţa sunt răspunsul nostru ca oameni pentru acest dar căruia noi nu îi putem răspunde ca nişte Buddha. Starea de Buddha este mai presus de moralitate dar starea umană nu este. Din punct de vedere al principiului non-dualităţii, cele două stări sunt una; dar ceea ce este adeseori trecut cu vederea de către cei ce studiază calea Mahayana este faptul că din acelaşi punct de vedere ele sunt distincte. Non-dualitatea nu exclude nimic; ea include unitatea şi diversitatea, unul şi mulţi, identitatea şi separarea. În buddhismul japonez această idee este exprimată prin formula byodo soku shabetsu, shabetsu soku byodo – unitate în diversitate şi diversitate în unitate. De aceea din punct de vedere filozofic, moral şi spiritual buddhismul este numit Calea de Mijloc.

10 D. T. Suzuki, trad. Lankavatara-Sutra, Londra, 1932, pag.67.

11 D. T. Suzuki, trad. Lankavatara-Sutra, Londra, 1932, pag. 55.

12 D. T. Suzuki, Essays in Zen Buddhism, vol. 1, pag. 323.

13 De fapt, numele complet al sectei Shin este Jodo-Shin-Shu, dar eu folosesc doar Shin pentru a evita confuzia cu Jodo.

14 D. T. Suzuki, Eastern Buddhist, vii, 2, 53.

15 ibid., 249. Anjin este opera unui autor necunoscut, vezi pag. 248.

16 Tannisho, tradus de Ryukyo Fujimoto (Kyoto, 1932, pag.10).

17 D. T. Suzuki, Eastern Buddhist,VII, 264. Prin „salvare” Suzuki înţelege simpla renaştere în Paradisul lui Amida, folosind cuvântul mai degrabă în sensul său escatologic decât în cel mistic. În sensul mistic salvarea ar fi aproape sinonimă cu Iluminarea.

18 Essays in Zen Buddhism, 11, p.260.

19 Am folosit traducerea lui Sohaku Ogata, publicată în Essays in Zen Buddhism, 1, pag.12.

20 Traducerea lui Suzuki, pag.186.

21 Yehshien, D. T. Suzuki, The Training of The Zen Buddhist Monk (Kyoto, 1934), pag.83.

22 Saptasatika, pag.232-34. D. T. Suzuki, Essays in Zen Buddhism, vol XI, pag.251-52.

23 F.W. Faber, The Creator and The Creature, (Baltimore, 1853), pag.65.

24 Din Cântul Meditaţiei compus de Hakuin (1683-1768), unul dintre cei mai importanţi maeştri al Zenului japonez.

25 Am folosit versiunea lui Kaiten Nukariya din cartea sa Religion of the Samurai, pag.96. Buddha, Dharma şi Sangha (Buddha Sakyamuni, Învăţătura sa şi Comunitatea monastică) reprezintă cele Trei Refugii (Trisharana) pe care le ia fiecare buddhist.

MÂINE NU VINE NICIODATĂ

Când spunem că toate lucrurile din univers sunt activitatea creatoare a lui Dumnezeu, este într-adevăr ca și cum am pune picioare unui șarpe sau am picta reflexia pe o oglindă. Ceea ce nu înseamnă că descriem acea activitate ca fiind ceea ce este, deși spunem că este activitatea lui Dumnezeu pentru a atrage atenția asupra ei într-un mod cu totul special. Problema e că oamenii cheltuiesc multă energie căutându-l pe Dumnezeu, fără a mai vedea rodul activității sale, acesta fiind un lucru foarte trist. Ce este această creație? Râurile curg, florile înfloresc, tu mergi pe stradă. În esență nu ar trebui să fie nevoie să mai spunem nimic altceva, doar că uneori numim aceste acțiuni creația lui Dumnezeu pentru a evidenția importanța lor unei persoane care ne-ar putea răspunde: „Râurile curg, florile înfloresc, tu mergi pe stradă – și ce dacă?”.

Și ce dacă? Păi ce altceva mai cauți? E ca și cum cineva a mâncat tot ce era în băcănie și continuă să se vaite de foame. Însă cuvinte sau concepte precum Dumnezeu, Brahman, Tao sau altele similare au fost create tocmai pentru astfel de persoane. Ele reprezintă o modalitate de evidențiere a vieții cotidiene, atrăgându-ne atenția asupra lor așa cum facem când scoatem în evidență cuvintele prin sublinierea lor sau prin scrierea cu italice. De aceea numim universul creația lui Dumnezeu, pentru a induce acel element special care să-i facă pe cei „nesătui” să-i acorde atenție și respect, întrucât ei tind să fie nepăsători față de propria lor viață în loc să o savureze. Acești oameni se gândesc deja la a doua sau a treia felie de prăjitură, în timp ce încă o mănâncă pe prima, fiind nesatisfăcuți și sfârșind prin a avea probleme de digestie. Acesta este numit cercul vicios al prânzului servit la micul dejun sau a trăi doar pentru viitor. Atâta doar că ziua de mâine nu vine niciodată.

Zăpada se adună pe marginea ferestrei. Este aceasta o lucrare a lui Dumnezeu? Poate. Dar dacă cineva privește ninsoarea cu scopul de a-l vedea pe Dumnezeu, cu certitudine că va fi dezamăgit. „Nici un om nu l-a văzut pe Dumnezeu”. Mai mult decât atât, căutându-l pe Dumnezeu, omul s-ar putea să nu mai vadă zăpada. „Tu ești Brahman!”. Dar dacă te uiți în tine cu scopul de a-l găsi pe Brahman, vei fi cu certitudine foarte dezamăgit. Și tot acest necaz a început atunci când oamenii au luat un simplu artificiu drept ceea ce nu este. Ideea de Dumnezeu reprezintă un „deget” îndreptat către Realitate, dar când oamenii încearcă să identifice Divinitatea cu Realitatea, să o găsească pe una în cealaltă, ceea ce încearcă ei să facă este de fapt să unească două lucruri care nu au nevoie să fie unite. Este ca și cum am încerca să ne facem ochii să se vadă pe ei înșiși.

Și totuși cum putem ajunge la acea stare în care, privind zăpada, să-l vedem pe Dumnezeu, fără a mai simți nevoia de a-l căuta, așa cum, privind trandafirii, nu simțim nevoia să le mai

adăugăm culoare din vopsea? De unde această grabă de a ajunge la o anumită stare? Nu privim deja zăpada? Nu suntem deja față în față cu misterul etern? Luați-o încet pentru o vreme; doar priviți zăpada cum cade sau ceainicul cum fierbe și nu vă mai grăbiți. Ce e rău în a privi zăpada și ceainicul, de simțim nevoia ajungerii într-o stare? E posibil ca orice dobitoc să poată face lucrurile astea, poate chiar mai bine. Ce minunată este ignoranța lui! La fel ca pietrele, iarba și vântul, el are Iluminare fără ca măcar să știe, și el nu poate să-și prețuiască norocul. Și totuși și el este un și-ce-dacă-ist, fiindcă întreabă „și ce dacă?” când alții îl caută pe Dumnezeu. El nu este liber să privească zăpada pentru că el nu poate face nimic altceva și mai ales pentru că nu își apreciază libertatea.

Însă tu ai libertatea de a te abandona vieții reale și poți ști că a trăi în Dumnezeu este doar un alt nume al acestui abandon ce constă în a contempla zăpada și a merge pe stradă. Și ești liber nu doar pentru că nu mai ești „nesătul”, ci pentru că ai trăit în permanență în această stare de abandon – doar că nu ai știut-o. Dacă ar fi fost ca tu să ajungi în starea de abandon fără să fi fost de la început în ea, înseamnă că nu ai fi liber întrucât ar presupune ca tu să mergi undeva, să ajungi mâine într-un loc în care nu ai fost ieri. Doar că mâine nu vine niciodată.

Tu spui că nu simți că te-ai abandonat vieții în acest moment. Ce te aștepți să simți? Nu este un sentiment; este simțirea. Nu este un gând; este gândirea. Dacă ar fi un gând sau un sentiment anume, atunci acesta ar apărea și ar dispărea; însă Dumnezeu este Unul și atotcuprinzător, astfel încât nu putem vorbi despre venire și plecare, despre înăuntru și înafară. Mai mult decât atât, marele abandon pe care îl implică Iluminarea nu depinde de simțire sau gândire, de conștient sau inconștient, de a trăi sau a muri. Așa cum spune poetul:

> Nu îl poți descrie, nici picta,
> Nici admira, nici simți.

Este sinele tău adevărat care nu are nici o ascunzătoare. Poți distruge universul și el tot rămâne. Într-adevăr, nu-l poți simți – și atunci cum poți ști ceva despre el? Pur și simplu pentru că îl poți folosi și îi poți simți efectele, la fel cum „vântul suflă unde voiește și tu auzi glasul lui, dar nu știi de unde vine, nici încotro se duce”. Cu ce seamănă ca să-i poți simți efectele? Asta este spus într-un alt vers:

> Deodată aerul rece își schimbă direcția. Singur și tare,
> Sunetul clopotelor se aude. Și zboară odată cu norul.

CE ESTE REALITATEA

Adeseori oamenii spun că ei caută realitatea şi că încearcă să o trăiască. Mă întreb ce poate să însemne asta?

Cu ceva vreme în urmă, nişte oameni se aflau într-un restaurant şi unul dintre ei a întrebat ce înţeleg ceilalţi prin Realitate. A urmat o discuţie plină de idei vagi, multe dintre ele de natură metafizică şi psihologică, însă unul dintre cei prezenţi, întrebat fiind care este părerea sa, a ridicat din umeri şi a arătat către solniţă. Omul a fost uimit să constate că nimeni nu l-a înţeles, deşi el nu intenţionase să pară inteligent şi nici abscons. El voise să dea un răspuns de bun simţ la întrebare, pornind de la premisa că Realitatea este orişice există. El nu a fost înţeles pentru că prietenii săi, la fel ca mulţi alţii, consideră Realitatea ca fiind o formă aparte de existenţă, iar Viaţa (cu V mare) ca o formă specială de viţuire. De aceea întâlnim adeseori oameni care vorbesc despre diferenţele dintre un bulgăre de humă, un „stomac însufleţit" şi o persoană reală, despre diferenţele dintre ceea ce doar există şi ceea ce trăieşte cu adevărat.

În filozofia chineză Viaţa este numită Tao, chinezii considerând un om înţelept ca fiind acela care realizează (adică face real pentru el însuşi) acordul şi armonia cu Tao. De aceea se iveşte întrebarea dacă Tao înseamnă Viaţă în sensul de simplă existenţă sau dacă Tao înseamnă Viaţa trăită într-un anumit fel, cu credinţă, profund, cu vitalitate şi cu pofta rezultată din bucuria de a fi viu.

Răspunsul depinde numai de motivul pentru care este pusă întrebarea. Să vedem ce spun chinezii despre asta.

> Un discipol îşi întrebă învăţătorul: „Ce este Tao?" Acesta răspunse: „Viaţa de fiecare zi este Tao".
> „Ce putem face atunci", întrebă discipolul, „ca să trăim în acord cu el ?"
> „Cu cât încerci mai mult", spuse învăţătorul, „cu atât te vei îndepărta de el."

Într-adevăr, cu toţii am întâlnit oameni care se străduiesc din răsputeri să fie autentici, să dea Realitate (sau înţeles) vieţii lor şi să trăiască în loc să se mulţumească doar să existe. Aceşti căutători sunt de multe feluri, cu sau fără pretenţii, variind de la căutători ai tainelor înţelepciunii complexe până la cei care formează audienţa vorbitorilor la modă pe tema dezvoltării personale şi a diferitelor tehnici prin care să-ţi transformi viaţa într-un succes. Eu unul nu am întâlnit încă pe cineva care să fi încercat cu succes să devină o persoană adevărată. Rezultatul acestor tipuri de încercări este invariabil pierderea propriei personalităţi, întrucât există din vechime un paradox al vieţii spirituale potrivit căruia toţi cei care încearcă să acceadă la mărire sfârşesc prin a obţine opusul. Acest paradox este chiar mai complicat decât pare; el mai spune că dacă încercăm să

accedem la mărire încercând să ne facem mici, nu vom reuşi decât să rămânem mici. Totul depinde de motivaţie, de ceea ce ne dorim. Motivele pot fi ascunse în mod subtil, astfel că noi putem spune că ne dorim să devenim autentici, când de fapt ceea ce ne dorim este mărirea; dar acestea sunt doar subtilităţi de limbaj.

Există nenumărate religii şi abordări psihologice moderne care fac greşeala fundamentală de a încerca să facă coada să dea din câine, căci despre asta e vorba în toate demersurile legate de această căutare a personalităţii. Vechiul creştinism nu a fost niciodată atât de ignorant, căci scopul său nu a fost nicicând acela de a oferi omului măreţie (sau o mare personalitate). Scopul său a fost pur şi simplu acela de a-l servi pe Dumnezeu şi toată măreţia i-o atribuia Lui. Însă în vremea noastră există mulţi care nu pot crede în Dumnezeul creştin, iar diferitele substitute abstracte ale Sale nu reuşesc să inspire oamenilor devoţiune şi veneraţie autentice.

Ne întoarcem aşadar la întrebarea iniţială: „Ce este atunci Viaţa; ce este acea Realitate care ne poate inspira devoţiunea?” În măsura în care considerăm această Realitate ca fiind un mod aparte de a trăi şi ne exprimăm devoţiunea faţă de aceasta, ce facem de fapt? Ne exprimăm respectul faţă de ceea ce percepem a fi o mare personalitate şi faţă de comportamentul celor pe care îi percepem a fi „persoane autentice”. Doar că aici apare hiba. Atunci când admirăm personalitatea autentică a altora, tindem să devenim nişte imitatori; atâta vreme cât tânjim după acest ideal pentru noi înşine, persistă pericolul dorinţei de mărire. Totul se rezumă la trufie întrucât, atât timp cât admirăm Viaţa şi Realitatea doar în anumite aspecte, negăm implicit Viaţa şi Realitatea manifestate în lucruri modeste cum ar fi solniţele, particulele de praf, viermii, florile şi marea masă a fiinţelor umane. Să ne reamintim rugăciunea fariseului, care îi era recunoscător lui Dumnezeu pentru că nu L-a făcut la fel de păcătos ca ceilalţi oameni. Însă Viaţa, Realitatea, acel Tao care poate fi deopotrivă un Isus, un Buddha, un Lao-Tzu, un ignorant amărât sau un vierme, este ceva cu adevărat misterios şi minunat şi cu adevărat demn de veneraţie, dacă stăm o vreme să reflectăm la asta.

Textele budiste ne spun: „Când fiecare stare a minţii este în acord cu mintea iluminată, nu mai rămâne nici un atom care să nu fi ajuns la Iluminare”. Pentru că Viaţa şi Realitatea nu sunt lucruri pe care să le putem poseda fără a fi în deplin acord cu toţi ceilalţi. Ele nu pot aparţine doar anumitor persoane, după cum soarele, luna şi stelele nu pot fi proprietatea cuiva.

NAȘTEREA FIULUI DIVIN

Studiul unui simbol creștin

Chiar și pentru agnostici povestea Întrupării Divine rămâne probabil una dintre cele mai fascinante legende care ne vine din trecut. Deși adeseori e considerată a fi o poveste creștină, ea reprezintă de fapt unul dintre cele mai vechi mituri ale omenirii, ceva atât de puternic înrădăcinat în temelia gândirii umane încât niciun demers sceptic de ordin intelectual nu-l va putea îndepărta. Și asta pentru că rațiunea operează doar la nivelul superficial al minții și indiferent cât de rațional se crede a fi un om, atunci când adoarme el este cuprins de gânduri pe care le credea de mult eliminate. În visele sale vechile mituri vor continua să apară, aceasta demonstrând faptul că există o zonă a sufletului despre care scepticul nu știe nimic și asupra căreia nu are nici un control. Puterea Bisericii catolice rezidă în faptul că, mai mult decât oricare altă credință occidentală, este fundamentată pe aceste simboluri mitice care răscolesc în profunzime gândurile și sentimentele umane. Raționamentul științific poate modifica la suprafață, poate îmbrăca spiritul în alte veșminte, îi poate atribui alte roluri. Însă rezultatul este doar superficial, un spectacol exterior, față de care ființa interioară se răzvrătește, ceea ce determină apariția acelor conflicte mentale puternice care ajung să-l înstrăineze pe om de propria sa viață.

Biserica, pe de altă parte, se dovedește adeseori inadecvată pentru vindecarea suferinței spirituale a omului modern întrucât acestuia îi este imposibil să creadă în remediile bazate exclusive pe interpretarea acestor vechi simboluri. Pentru aceia care pot crede, Biserica este suficientă, și asta nu atât datorită interpretărilor pe care ea le dă acestor simboluri, cât mai ales datorită simbolurilor înseși. Indiferent ce semnificații le putem da, ele par a conține o putere proprie pe care nici un fel de interpretare greșită pare să nu o poată elimina. Și astfel greșeala scepticilor moderni este aceea că prin respingerea doctrinelor bisericii ei resping și simbolurile și astfel, folosind o expresie mai puțin elevată, au aruncat și copilul odată cu apa din copaie. Cu toate acestea, referința la copil este foarte potrivită, întrucât cel mai important simbol creștin implică un copil, Copilul Sfânt „conceput de Duhul Sfânt și născut de Fecioara Maria”.

Bisericii i s-a atras adeseori atenția asupra adevărului incomod că aceeași poveste apare și în alte religii mai vechi, cum ar fi legendele lui Maya, Buddha, Isis și Horus. La aceasta Părinții învățați s-au limitat la a da răspunsuri neconvingătoare făcând referire la demon ex machina, sugerând astfel că Diavolul a pus povestea și în alte credințe pentru a-i tulbura pe credincioși. Pe de altă parte, tot ei sugerează că Harul Divin a conferit o parte din Adevărul ultim și celorlalți pentru a-i pregăti pentru revoluția creștină – o teorie care este mai șubredă și în același timp mai

profundă decât au intenţionat probabil autorii ei. Şi asta întrucât sugerează existenţa unui precedent ciudat şi periculos prin care Harul Divin a fost oferit şi altfel decât prin mijlocirea creştină, şi de asemenea poate reprezenta la fel de bine atât o pregătire pentru convertirea păcătoşilor, cât şi pregătirea pentru scepticismul abordării ştiinţifice. Şi, dacă ar fi să continuăm demersul logic până la capăt, finalul l-ar reprezenta întrebarea dificilă legată de identităţile lui Dumnezeu şi a Diavolului, întrucât ceea ce pentru un om reprezintă sursa Harului Divin, pentru un alt om reprezintă originea Ispitei.

Înainte de a aborda sensurile esenţiale ale Întrupării, este interesant de notat existenţa câteva similarităţi importante şi sugestive. În cel de-al treilea capitol al Evangheliei Sfântului Ioan, se spune că Isus a zis că dacă un om vrea să intre în Împărăţia lui Dumnezeu el trebuie să renască din Apă şi din Duh. În plus, în primul capitol din Geneză, se spune că înainte de crearea lumii Duhul a mers peste ape. Din acestea deducem că cele două elemente, apa şi duhul, sunt necesare Creaţiei Divine, fie că este vorba de crearea unui univers sau a Fiului Domnului. De aceea este interesant de analizat dacă aceste două elemente au jucat un rol în naşterea lui Isus Cristos. Dintr-o dată, în acord cu învăţăturile ortodoxe, găsim Spiritul-Sfântul Duh. Nu poate fi o pură coincidenţă asemănarea strânsă dintre Maria şi mare, latinescul pentru „mare” (numele Maria fiind o formă grecească), în timp ce alte cuvinte derivate din aceeaşi rădăcină sanscrită ma- sunt Maya (mama lui Buddha, acelaşi cuvânt semnificând în plus lumea formelor, a fenomenelor), mater (mamă), şi englezescul matter.[26] În toate cosmogoniile antice apa simbolizează materia, din unirea acesteia cu spiritul apărând lumea formelor. Şi aşa cum spiritul este activ şi masculin, apa este pasivă şi feminină. Astfel, la modul figurat, apa reprezintă mama lumii, şi din aceasta putem da istoriei Întrupării un număr mare de semnificaţii profunde. În plan cosmogonic, naşterea lumii este reprezentată ca fiind unirea spiritului cu materia virgină, cu plantarea seminţei vieţii în solul neatins. Dar cea mai importantă semnificaţie se referă la evoluţia spirituală a omului, la conceptul de A Doua Naştere şi la faptul că, prin naşterea din nou, omul poate deveni Cristos, Fiul Domnului şi Fiul Omului.

Ignoranţa şi întunecarea spirituală sunt rezultatul existenţei duale, al conflictului dintre lucruri opuse, cum ar fi divin şi uman, tu şi ceilalţi, conştient şi inconştient. Aceasta este condiţia în care se află fiecare om care se trezeşte la conştiinţa de sine. Există opoziţia dintre noi, pe de o parte, şi universul în care trăim şi societatea căreia îi aparţinem, pe de altă parte, întrucât observăm că adeseori ceea ce ni se cere este în contradicţie cu ceea ce ne dorim. De aici pornirea noastră de acaparare, de izolare într-o fortăreaţă între ale cărei ziduri vrem să aducem tot ceea ce ne dorim din exterior. Este ca şi cum cineva ar încerca să selecteze anumite trăsături ale soţiei, copilului sau părinţilor, separându-le de întreg şi încercând să le păstreze neschimbate doar pentru sine. Este ca şi cum am încerca să convingem vremea să fie mereu frumoasă şi caldă sau ca şi cum am separa părţile frumoase ale corpului uman de cele urâte, rezultatul fiind că toate ar muri. Şi asta întrucât această separare, această izolare a sinelui de viaţă, poate produce doar suferinţă şi moartea spirituală.

Separat de viaţă, sinele este la fel de lipsit de sens precum o notă muzicală scoasă dintr-o simfonie, la fel de mort ca un deget tăiat dintr-o mână, şi la fel de stătut ca aerul din vântul închis ermetic într-o încăpere. Acelaşi lucru poate fi spus despre orice persoană, idee, obiect sau calitate pe care sinele încearcă să le „apuce” şi să le păstreze doar pentru el însuşi. Pe de altă parte,

opusul acestei abordări este de asemenea neproductiv. Dacă sinele este copleşit pe de-a-ntregul de către lume sau este total absorbit în Dumnezeu sau în comunitate, atunci este la fel de nefolositor ca un corp ce constă dintr-un singur membru, la fel de plictisitor ca o melodie formată dintr-o singură notă neîntreruptă, şi la fel de absurd ca o pictură ce nu are nici o culoare şi nici o formă specifice.

Dar între cele două elemente opuse, sinele şi universul, poate exista comuniune – nu o amestecare precum cea dintre apă şi vin, ci o uniune ca cea dintre un bărbat şi o femeie, care îşi păstrează fiecare individualitatea, dând însă naştere unui copil. Adeseori se consideră că obiectul practicilor mistice este reprezentat de revelarea identităţii tuturor lucrurilor care sunt separate, de negarea oricărei existenţe individuale şi găsirea acelei Realităţi Unice ale cărei multiple forme de expresie este de fapt rezultatul iluziei. Există însă o veche expresie buddhistă care spune: „pentru cel care nu ştie nimic despre buddhism, munţii sunt munţi, apele sunt ape şi copacii sunt copaci. După ce a citit scripturile şi a înţeles câte puţin din învăţătură, munţii nu îi mai apar ca fiind munţi, apele nu îi mai par ca fiind ape şi copacii nu îi mai apar ca fiind copaci. Odată însă ce s-a iluminat, munţii sunt din nou munţi, apele ape şi copacii copaci”. Şi asta pentru că înainte de a putea aprecia natura impermanentă a lucrurilor, noi trebuie mai întâi să devenim conştienţi de absenţa realităţii existenţei lor neschimbătoare. Ce vreau să spun este că trebuie mai întâi să înţelegem că nu doar noi înşine ci toate lucrurile din univers sunt moarte şi lipsite de sens atunci când le observăm de sine stătătoare şi le percepem a fi permanente, izolate, nişte entităţi autonome. Atâta vreme cât nu relaţionează cu întregul, partea este lipsită de valoare şi doar prin relaţionarea dintre parte şi întreg, sau mai precis prin conştientizarea acestei relaţii deja existente care reprezintă unirea dintre cele două, are loc naşterea Copilului Sfânt.

Aşa cum soţul trebuie, atâta vreme cât iubeşte, să îşi primească şi să-şi accepte soţia aşa cum este, oferindu-se concomitent total pe sine, tot astfel omul trebuie să accepte lumea şi să i se ofere. A primi universul în tine, după modelul anumitor „mistici”, înseamnă pur şi simplu a deveni îngâmfat datorită convingerii greşite că tu eşti Dumnezeu, creând astfel încă o diferenţă între întregul măreţ şi partea degradată. A te oferi deplin şi într-un mod servil lumii înseamnă a te transforma într-o non-entitate spirituală, un mecanism, o cochilie, o frunză bătută de vânturile circumstanţelor exterioare. Dar dacă primeşti lumea în tine şi concomitent te oferi lumii, atunci apare acea unire ce determină A Doua Naştere. Doar în această stare putem aprecia cu adevărat viaţa într-un mod corect, putem accepta cu iubire, gratitudine şi reverenţă ceea ce este plăcut sau nu în celelalte fiinţe, având înţelegerea că nu există bucurie fără tristeţe, viaţă fără moarte, plăcere fără durere.

În plus, durerea şi moartea nu sunt acceptate doar pentru că, prin opoziţie, fac posibile viaţa şi plăcerea, ci întrucât ele fac parte integrantă din Viaţa mai Mare şi respectiv Plăcerea mai Mare. Viaţa mai Mare este mai mult decât viaţa în opoziţie cu moartea, aşa cum o melodie este mai mult decât un sunet; [melodia] reprezintă prezenţa şi absenţa ritmică a sunetelor, tăcerea şi finalul notelor fiind la fel de importante ca şi sunetele. Nu se pune problema tolerării pauzelor de dragul notelor decât în măsura în care tolerăm notele de dragul pauzelor. Puţine lucruri sunt mai neplăcute decât o eternitate de sunete sau o tăcere eternă, şi la fel nu avem cum face o alegere între o viaţă eternă şi o moarte eternă. Există însă o alternare, un ritm, o variaţie a lucrurilor, asemănătoare unei simfonii universale. Şi această simfonie este Copilul Tatălui, Sunetul, şi al Mamei, Tăcerea.

Astfel atunci când spunem că din unirea sinelui cu viața (sau cu lumea) se naște Cristos, semnificația este acea că omul se ridică la un alt nivel al conștiinței care nu este nici doar în el însuși și nici doar în lume. În schimb, el devine centrat în armonia ce rezultă din dăruirea și primirea de la unul la celălalt. Desigur că acest centru există deja, fie că omul știe asta sau nu, întrucât două lucruri opuse nu pot exista dacă nu există o legătură între ele. Iar această relație, Copilul, este Sensul sau ceea ce Keyserling numea semnificația iar chinezii numesc Tao, similar modului în care copilul conferă sens, un raison d'etre, celor două ființe opuse, bărbatul și femeia. În acest sens copilul este cu adevărat „tatăl omului" și Cristos este una cu Tatăl. Pentru că ce este substanța, energia, întregul, partea, lumea, sinele? Fiecare din aceste lucruri dacă îl luăm izolat nu e altceva decât un instrument, o unealtă, o cantitate de materie fără viață pe care Tao o aduce la împlinire și îi dă formă în funcție de propria sa menire; evident că fără acest sens ele nu ar putea exista. În ceea ce privește sensul însuși, acesta nu poate fi descris; el poate fi doar trăit atunci când există iubire între tine și lume, și când ceea ce facem împreună este mai mult decât ceea ce facem separat, la fel cum pentru părinți copilul este mai mult decât fiecare dintre ei în parte.

26 În limba română, materie – n.t.